NAE IONESCU

CURS DE TEORIE A CUNOŞTINŢEI

OPERE I

Ediţie îngrijita de Marin Diaconu şi Dora Mezdrea

CURS DE TEORIE A CUNOŞTINŢEI
(1925 – 1926)

Versiune on-line prin bunăvoinţa doamnei Anca Irina Ionescu

I. INTRODUCERE ÎN PROBLEMATICA TEORIEI CUNOŞTINŢEI

[noiembrie 1925]

1. Originile teoriei cunoştinţei
2. Fundamentarea necesităţii acestui curs
3. Cunoştinţa. Aspectul psihologic şi cel logic
4. Teoria cunoştinţei – Gnoseologie – Epistemologie
5. Problema adevărului
6. Metoda de cercetare a acestui curs: cea empirica

1. Am anunţat un curs de Teoria cunoştinţei, şi anume, de introducere în problematica generală a acestei discipline filosofice, determinat, între alte consideraţiuni, şi de aceea ca la Universitatea noastră din Bucureşti un asemenea curs nu s-a făcut până acum.

În afară de prelegerile profesorului meu, Rădulescu-Motru, făcute pentru prima oară cam prin 1912 – prelegeri cari aveau mai mult un caracter metafizic, adică de vedere de ansamblu asupra realităţii, în afară de prelegerile cu un caracter ceva mai special ale colegului meu, dl. Florian, făcute acum doi ani, şi în afară de prelegerile mele, purtând asupra unor probleme cu totul speciale, asupra uniformităţii legilor naturii, făcute acum trei ani, nu s-a făcut, ce puţin după câte ştiu eu, niciun curs propriu-zis de teoria cunoştinţei la aceasta Universitate.

Nu ştiu dacă, din punct de vedere filosofic, aceste prelegeri ar fi de prima necesitate; cu alte cuvinte, nu ştiu dacă împărţirea aceasta pe felii a domeniului de speculaţiune filosofica este tocmai ceva recomandabil introducerii dumneavoastră în spiritul de filosofare.

Filosofia şi filosofarea ar trebui să fie unul şi acelaşi lucru. Şi, cu toate acestea, au ajuns să fie două lucruri distincte unul de altul, filosofarea rămânând pentru toată lumea un fel de atitudine spirituala în încercarea omului de împăcare cu sine însuşi, iar filosofia devenind un obiect de studiu. Cu alte cuvinte, acest nobil meşteşug al filosofiei, care a fost odinioară o preocupare personală a spiritului, s-a transformat adeseori într-un fel de meserie.

Se învaţă astăzi filosofia cum se învaţă orice meşteşug; se învaţă filosofia într-o presupoziţie nedovedita încă, în presupoziţia că exista un domeniu precis al filosofiei, cu o problematica precisa şi cu soluţiuni precise la aceasta problematica.

Nu este părerea mea, întrucât ma îndeletnicesc cu meşteşugul filosofării. Dar trebuie să fie şi părerea mea, întrucât stau pe scaunul acesta – adică trebuie să contribui şi eu la lămurirea didactica a problemelor dezbătute în filosofie, al căror instrument de lupta este domeniul filosofării.

Teoria cunoştinţei este o disciplina ceva mai nouă. Ea a apărut mai întâi, conştientă şi de numele ei şi de importanta ei, cam prin veacul al XIX-lea şi ameninţa la un moment dat să devină filosofia însăşi; adică în momentul de criza a gândirii filosofice, care a fost perioada de după 1850. Instaurarea filosofiei sau, mai bine zis, restaurarea metafizicei în demnitatea ei naturala s-a făcut cu ajutorul acestei teorii a cunoştinţei sau a cunoaşterii. Au fost filosofi şi cercetători în ale filosofiei în Germania cari au identificat chiar, la un moment dat, aceasta teorie a cunoştinţei cu filosofia însăşi. Trebuie însă să o spunem de la început: nu exista teorie a cunoştinţei ca disciplina filosofica, ca apariţie de sine stătătoare în domeniul filosofiei, ci exista probleme de teoria cunoştinţei cari, alături cu alte probleme, de alta natura, întregesc filosofia în cadrul ei natural şi în funcţiunea ei primitiva de creare a unei viziuni personale asupra universului. Istoriceşte, as putea spune chiar ca, dacă teoria cunoştinţei nu s-a constituit ca ştiinţa până în veacul al XIX-lea, este tocmai din cauză că, până în veacul al XIX-lea, nu a fost niciodată o perioadă spirituala aşa de săracă încât să se mărginească interesul pentru filosofie la desfacerea problemelor şi la delimitarea diferitelor ramuri de activitate spirituala în filosofie. Teoria cunoştinţei a fost o preocupare constanta a spiritului omenesc – şi o să vedem îndată din ce motive a început să fie.

Dar aceasta preocupare constanta nu a fost de sine

stătătoare, ci s-a împletit întotdeauna cu preocupări din domenii anexe, cari, deşi logiceşte ar putea să fie distincte de teoria cunoştinţei, totuşi, din punctul de vedere al necesităţilor spirituale ale omenirii, nu sunt deosebite, ci se întregesc.

Aceasta afirmaţiune are ceva din ceea ce ar fi un fenomen fizic şi un fenomen chimic. Este evident că putem face o cercetare fizică a realităţii şi una chimica a aceleiaşi realităţi; dar nu este mai puţin adevărat ca realitatea, în ea însăşi, nu este nici fizica, nici chimica, ci este pur şi simplu realitate; ca poate să ne ofere perspective diferite asupra ei, dar ca, în definitiv, ea rămâne una şi aceeaşi.

Atâta timp, prin urmare, cât filosofia a rămas în adevăr preocuparea aceasta metafizica a construirii viziunii de ansamblu a universului, nici nu a simţit omenirea nevoia unei delimitări precise în diferite discipline filosofice. Şi atunci, logica, psihologie, teorie a cunoştinţei, morala, estetica şi celelalte erau probleme cari se împleteau şi, împletindu-se, prezentau nu realitatea însăşi, ci realitatea vieţii spirituale. Dar, în momentul când, cum spuneam, sufletul omenesc nu a mai fost destul de bogat, când necesitatea aceasta spirituala de opunere a individului în faţa universului sau de împăcare a individului cu întreaga existenţă a căzut, în momentul acesta tradiţiunea gândirii filosofice s-a realizat, însă transformată, adică a devenit un fel de cercetare metodica asupra filosofiei care se făcea până atunci. Şi atunci, în locul filosofiei care se făcea până atunci, în locul filosofiei ca rezultat al necesităţii de filosofare a omenirii, a apărut filosofia care nu era decât cercetarea filosofiei anterioare – activitate spirituala care a deschis calea la noi probleme, care a deschis calea problemei istoriei filosofiei, a problemei enciclopediei filosofiei, nu în înţelesul în care se face la noi acum, ci în înţelesul sistematizării filosofiei.

Ei bine, astăzi sistematica filosofica este o realitate; este o realitate care are şi părţile ei rele, dar care are, incontestabil, şi părţile ei bune.

Este evident ca, în principiu, a filosofa trebuie să

poată toată lumea. Dar este iarăşi evident ca necesitatea aceasta de a filosofa nu o are, de fapt, nu o simte toată lumea. Este, pe de altă parte, iarăşi adevărat ca, în orice moment, gândirea noastră şi atitudinea noastră spirituala în faţa realităţii, în faţa existentei nu este de sine stătătoare, ci este oarecum – as zice – dependenta de tradiţiunea noastră istorica. Conştient sau inconştient, a început de la o vreme, şi anume, cam de pe la sfârşitul veacului al XVIII-lea, să fie dependenta şi de altceva, şi anume, de tradiţiunea scrisa; adică, a început să fie dependenta de erudiţie.

Ceea ce cunoaşte veacul al XIX-lea şi veacul al XX-lea ca metoda de lucru este, în adevăr, un aspect cu totul nou al activităţii acestei speculaţiuni. Dacă aţi deschide cărţile de filosofie, aţi fi totdeauna izbiţi de puţinătatea argumentelor polemice, aţi fi totdeauna izbiţi de autenticitatea cu care fiecare filosof îşi expune punctul sau de vedere. Nu exista, în marea generalitate a cazurilor, propriu-zis, erudiţiune sau trimiteri în josul paginei, nu exista material asupra căruia să se speculeze, care să fie altul decât acela dat de observarea directa a celui care filosofează şi de puterea creatoare directa a celui care filosofează. Adică, nu exista, până la sfârşitul veacului al XVIII-lea, aşa-numita filosofie despre ceea ce a spus cutare, ci exista filosofia de-a dreptul, în contact direct cu realitatea. Şi între aceasta realitate directa şi cel care filosofează nu se mai aşază nimic.

Trebuie să fiţi izbiţi şi dumneavoastră, după cum este izbita majoritatea cercetătorilor, de faptul acesta, în adevăr surprinzător, ca marii cugetători ai omenirii, la care filosofia a fost în adevăr o necesitate organică şi nu un meşteşug învăţat, ca marii cugetători nu au prea ţinut seama de ceea ce au spus cei dinaintea lor. Filosofia lor este un fel de ţâşnitura spontana, un fel de reacţiune a tuturor forţelor lor sufleteşti.

Eu am mai spus şi cu alta ocaziune ca Pascal, care este unul din vârfurile cele mai de seamă ale vieţii spirituale omeneşti, era un ignorant în materie de filosofie.

El şi-a făcut cultura filosofica cu Montaigne, care spunea ca cutare spune cutare lucru şi cutare, cutare lucru, în tonul în care obicinuia să-şi scrie Eseurile. Iar Kant, pe care dumneavoastră îl învăţaţi şi cu privire la care se zice ca noi îl ştim pe dinafară, ceea ce nu este deloc exact, Kant citează în toată opera lui, care este de câteva mii de pagini, doar câteva nume mai mari şi aceasta incidental. De altfel, Kant este prototipul omului incult. Desigur, vi se pare ciudat. Ei bine, ştiţi cum făcea Kant geografie? Era profesor de geografie fizica şi nu văzuse în viaţa lui un munte! Făcea geografie, fapt constatat, după romanele de călătorii.

Desigur că veţi zice: Ia uite cum se făcea ştiinţa pe vremea aceea! Ei bine, domnilor, se făcea cel puţin tot atât de bine ca şi acum.

Vasăzică, filosofarea sprijinită pe erudiţiune este o cucerire a veacului al XIX-lea, o cucerire pe care, desigur, noi nu putem să o trecem astăzi cu vederea. Este adevărat ca noi astăzi suntem ceva mai jos decât un Kant sau un Descartes; dar nu este mai puţin adevărat ca, dacă i-am prinde pe unul din ei la un examen de anul I, nu ştiu dacă ar răspunde cel puţin atât cât ar putea răspunde un student de anul I; însă ar gândi ceva mai mult, desigur, decât 14 profesori la un loc. Aceasta este singura deosebire între cultura filosofica a vremii noastre şi cultura filosofica a vremii trecute.

2. Dar noi suntem, în definitiv, prinşi în ruajul acesta al existentei şi nu putem să ignorăm în adevăr ceea ce ni se impune. De îndată ce o realitate a fost creată, nu poţi să-i comanzi să se dea la o parte. Poţi să te dai cel mult tu la o parte, în măsura în care nu eşti realitate, dar realitatea nu poţi să o îndepărtezi.

Şi atunci, este evident ca noi astăzi în filosofie judecam, în afară de elementul personal şi de elementul realităţii propriu-zise, cu un al treilea element, care este tocmai ceea ce s-a spus până la noi. Astăzi, la drept vorbind, nici nu mai putem să facem ca Pascal sau

Descartes (lasă ca ni s-ar spune ca facem literatura, ceea ce nu ar fi tocmai un reproş greu de suportat), dar, pentru uzul nostru personal, problematica este astfel schimbata, instrumentele noastre de lucru sunt astfel modificate, încât, dacă am face filosofie ca pe vremea lui Pascal, nu am avea, desigur, niciun succes. De ce? Pentru că am vorbi pur şi simplu un alt limbaj decât acela pe care-l vorbesc specialiştii.

Aţi deschis dumneavoastră vreo istorie a filosofiei unde să vedeţi pe Pascal? Nu exista! Aţi deschis vreo istorie a filosofiei unde să găsiţi pe Goethe? Nu exista nici aceasta! De ce? Nu erau doctori!

Prin urmare, limbagiul filosofic schimbându-se în măsura în care se schimba şi schimbarea aceasta făcând astăzi parte integrantă – vorbesc serios, fără niciun fel de ironie – din structura noastră spirituala, noi suntem ţinuţi, în adevăr, să urmam punctul de vedere al realităţii noastre de azi. Altfel riscam să fim pur şi simplu în afară de ziua noastră de azi şi [sa] nu avem niciun rost.

Deci, interesul nostru pentru problemele de teoria cunoştinţei, adică interesul nostru pentru tratarea după metode ştiinţifice a problemelor de teoria cunoştinţei este un interes care nu este deplasat. Iar pe mine, personal, nu mă surprinde decât un singur lucru: ca teoria cunoştinţei a trebuit să pună 50 de ani ca să ajungă de la Berlin la Bucureşti. Ma surprinde, cu alte cuvinte, lucrul acesta, ca în momentul când structura noastră spirituala se adaptase deja demult Apusului, nu am ajuns la concluziunea că trebuie să facem şi un curs de teoria cunoştinţei, când admisesem deja toate modalităţile de lucru, de cercetare ale epocii contemporane.

Iată, prin urmare, unde sta fundamentarea necesităţii acestui curs de teoria cunoştinţei şi iată, în acelaşi timp, cari sunt rezervele ce trebuie făcute în legătură cu importanta acestui curs – rezerve cari se încheagă în cea mai însemnată, şi anume, ca teoria cunoştinţei nu este o disciplina de sine stătătoare, iar ceea ce studiem noi în teoria cunoştinţei nu se prezintă în realitate în aceeaşi

îmbinare, în aceeaşi închegare în care se vor prezenta problemele în seria de prelegeri pe care am să o fac înaintea dumneavoastră.

Prin urmare, teoria cunoştinţei ce poate să fie altceva decât o considerare a acestei realităţi care se cheamă cunoştinţa?

O să spuneţi, desigur, ca teoria cunoştinţei definită ca o teorie a cunoştinţei este o tautologie. Ei bine, nu este, şi iată de ce: pentru ca numele acesta de teorie a cunoştinţei este cu mult prea larg fata de ceea ce cuprinde ea propriu-zis. As zice, fata de obiectul ei, dar nu zic: fata de obiectul ei, pentru un motiv foarte simplu. Exista o întreagă tendinţa în filosofie, [proprie] nu numai filosofiei, dar [şi] ştiinţei în general, care crede ca orice ştiinţă se poate defini prin obiectul ei. Părerea aceasta este pentru mine absolut nefundata, pentru simplul motiv ca nu exista, în toată activitatea noastră omeneasca, nicio ştiinţă care să aibă un anumit obiect. Tot ceea ce formează obiectul cercetărilor noastre este realitatea şi aceasta realitate, aceeaşi realitate, este cercetata în toate operaţiunile noastre intelectuale, nu numai în cele ştiinţifice, ci şi în cele filosofice. Nu exista nicio ştiinţă – fizică, chimie, matematica, psihologie, estetica etc. –, nu exista obiect care să delimiteze un teren anumit al unei ştiinţe.

Orice ştiinţă se raportează la întreaga realitate; altfel spus, câmpul de activitate al întregii ştiinţe sau câmpul la care se referă obiectul oricărei ştiinţe este întreaga realitate.

Dar asupra acestei realităţi spiritul nostru poate să arunce tot felul de priviri. Adică, spiritul nostru se acorda unei sume de perspective şi fiecare din aceste perspective reprezintă, pentru noi, domeniul unei ştiinţe.

Prin urmare, ceea ce determina domeniul unei ştiinţe nu este obiectul ei şi nu sunt obiectele [cele] pe care noi le cercetam în aceasta ştiinţă, ci sunt aspectele sub care noi, în fiecare din aceste ştiinţe, privim realitatea. Astfel, avem aspectul fizic al realităţii, aspectul chimic, aspectul matematic sau [cel] logic etc., dar nu avem o realitate

fizica, chimica, matematica sau logica. Realitatea este, cu alte cuvinte, aşa cum se prezintă ea, într-un tot înăuntrul căruia noi nu decupam, propriu-zis, terenuri, ci ne cream pur şi simplu perspective. Deci, propriu-zis, nu se poate vorbi de obiectul unei ştiinţe, ci cel mult de temele pe care o ştiinţă are să le rezolve în legătură cu realitatea.

3. Ei bine, câmpul sau perspectiva larga pe care teoria cunoştinţei o deschide asupra realităţii este tocmai perspectiva aceasta a cunoştinţei, prospectarea realităţii din punctul de vedere al cunoştinţei.

Dar punctul de vedere acesta al cunoştinţei, prin el însuşi, nu este suficient pentru ca să delimiteze tema teoriei cunoştinţei. O cunoştinţă este, fără îndoială, o realitate; adică, presupune de la început că avem o materie, un material asupra căruia lucram, material pe care ni-l luam din realitate, material pe care, prin urmare, îl avem înaintea noastră. Noi nu avem decât să-l cercetam. Cercetarea materialului acesta ar trebui să dea, după titulatura, disciplina noastră: teoria cunoştinţei. Lucrul acesta însă nu este tocmai exact, pentru ca cunoştinţa poate să fie studiata în diferite feluri şi fiecare fel în parte în care noi studiem cunoştinţa ne da, din punct de vedere al specificării şi clasificării în domeniul preocupărilor noastre ştiinţifice, discipline diferite.

Cunoştinţa este, fără îndoială, o realitate, dar aceasta realitate poate să fie privita din mai multe puncte de vedere. Cunoştinţa este, în primul rând, ceva, o existenta oarecare – hai să zicem, chiar un obiect –, ceva care ne spune noua ce este realitatea. Dar cunoştinţa aceasta, care ne spune noua ce este realitatea, are, pe de o parte, o viaţă a ei, iar pe de altă parte, o structura a ei. Deci, cunoştinţa poate să fie privita o dată în felul ei de realizare concreta şi poate să fie privita, altă dată, în afară de aceasta realizare concreta, în structura ei propriu-zisă.

Realizare concreta a cunoştinţei înseamnă considerarea cunoştinţei în existenta ei temporala, adică în realizarea ei într-un individ, în sufletul individual. În cazul

acesta, noi am avea de cercetat cum se naşte cunoştinţa, cari sunt elementele din sufletul nostru şi elementele din corpul nostru cari contribuie la formarea acestei cunoştinţe şi cum se dezvolta mai târziu aceasta cunoştinţă, cari sunt atitudinile noastre personale, care este partea noastră de activitate în constituirea acestei cunoştinţe.

Aceasta ar fi, prin urmare, cunoştinţa considerata în realizarea ei concreta, ceea ce nu ne interesează pe noi în teoria cunoştinţei.

Vedeţi dintr-odată că am scos din teoria cunoştinţei totuşi ceva, care este tot o teorie a cunoştinţei; şi anume, am scos aspectul psihologic al cunoştinţei.

Exista foarte multă lume – şi eu tocmai de aceea am insistat asupra acestui punct – care considera ca educaţiunea conştiinţei, de îndată ce este un fenomen individual, conştiinţa fiind un fenomen individual care se petrece într-un individ, este natural să fie o strânsă legătură între teoria cunoştinţei şi psihologie. Şi este adevărat ca, în istoria gândirii omeneşti, punctul acesta de vedere psihologic sau, cum i se mai zice celuilalt, gnoseologic sau epistemologic, s-au întâlnit adeseori. Ca să nu va amintesc decât de John Locke, lăsând la o parte toată şcoala psihologista germana din veacul al XIX-lea.

Dar, dacă este vorba ca, în adevăr, noi să delimităm în domeniul acesta vast al gândirii filosofice, să delimităm precis perspectivele pe care le putem avea, să delimităm precis caracterele şi, natural, temele problemelor fiecărei discipline filosofice, hotărât că trebuie să ţinem separat punctul de vedere psihologic de cel structural: punctul de vedere psihologic, care considera cunoştinţa în realizarea ei concreta, în felul ei de naştere; punctul de vedere de structura, care considera cunoştinţa în ea însăşi, independent de realizarea ei.

Acest punct de vedere structural este în general cunoscut sub numele de punct de vedere logic. Şi este natural ca aceasta unitate, aceasta considerare structurala este destul de fundata pentru ca, în adevăr, să fundeze ea

însăşi, la rândul ei, pretenţiunea atâtor cercetători cari au zis că nu exista decât două posibilităţi de a considera cunoştinţa, şi anume, psihologica şi structurala, deci psihologica şi logica.

Psihologia şi logica şi-ar împărţi, prin urmare, fără rest, tot domeniul de probleme cari se pun în legătură cu aceasta cunoştinţă. Şi totuşi, dacă este vorba sa facem o diviziune fără rest, sau o diviziune precisa, pe baza unui criteriu unitar, ireductibil, a materialului acesta, trebuie să admitem o nouă împărţire.

În adevăr, cunoştinţa, în ea însăşi, este un obiect; dar funcţiunea fundamentală a acestui obiect este că e, după cum i-o indica numele, o cunoştinţă, adică îmi spune ceva despre [alt] ceva.

Vasăzică, cunoştinţa în ea însăşi închide două elemente propriu-zise: închide, în primul rând, elementul acesta, obiectul pe care-l reprezintă ea în existenta ei de cunoştinţă; şi mai închide, în al doilea rând, obiectul pe care ea îl denumeşte.

O judecată pe care o fac este o cunoştinţă, dar judecata aceasta pe care o fac este o cunoştinţă pentru că îmi spune ceva despre ceea ce este în afara acestei cunoştinţe. Cu alte cuvinte, orice cunoştinţă este cunoştinţa în măsura în care are, cum spuneau scolasticii, un caracter intenţional; adică, în măsura în care îmi indica ceva în legătură cu un obiect din afară de ea însăşi. Şi atunci, este natural ca noi să deosebim punctul de vedere strict imanent – as zice: punctul de vedere din care noi nu consideram decât cunoştinţa în ea însăşi – şi punctul de vedere din care noi consideram cunoştinţa în raport cu obiectul pe care-l intenţionează.

Cunoştinţa în ea însăşi, independent de conţinutul ei, independent, prin urmare, de obiectul pe care-l indica, este, în adevăr, un domeniu precis, şi acest domeniu este acela al logicei.

Logica considera cunoştinţa sub raportul formei ei, sub raportul ei formal, adică neţinând seama de conţinutul, de obiectele pe care aceasta cunoştinţă ni le indica. Dar

rămâne încă un domeniu, destul de vast, tocmai domeniul acesta care considera cunoştinţa în legătură cu obiectele pe care ni le aduce noua în conştiinţă. Şi acest domeniu este domeniul precis delimitat şi delimitabil în genere la teoria cunoştinţei.

Dar teoria cunoştinţei, aşa delimitata cum am arătat-o, adică considerarea cunoştinţei în legătură cu obiectul pe care-l indica, considerarea cunoştinţei din acest punct de vedere nu se acoperă, propriu-zis, cu numele de teoria cunoştinţei, pentru ca în aceasta perspectiva noi trebuie să distingem două feluri de probleme: o teorie a cunoaşterii şi o teorie a cunoştinţei; adică, o teorie în care noi supunem operaţiunea de cunoaştere unei analize şi o teorie în care noi supunem precipitatul acestei operaţiuni de cunoaştere unei analize, care este însăşi cunoştinţa.

Dacă am merge însă aşa mai departe, ar trebui să creăm o mulţime de ştiinţe, am face ceea ce a făcut veacul al XIX-lea, care nu a făcut altceva decât să creeze o mulţime de ştiinţe. Şi atunci, trebuie să ne punem întrebarea: până unde trebuie să meargă aceasta ramificare a activităţii noastre? În momentul când noi am separat psihologia de o parte şi logica de altă parte, cred că ne putem mulţumi cu aceste domenii.

4. Dar revenim la obiecţiunea pe care am făcut-o adineauri, tocmai ca să arăt ca numele de teoria cunoştinţei în româneşte este un nume neprecis. În limba germană se zice: der Erkenninistheorie. Trecând în limba română, a devenit sau teoria cunoştinţei, sau teoria cunoaşterii. Sensul nu este precis. Sunt cugetători cari vorbesc de una, cum sunt alţii cari vorbesc de alta. Este adevărat ca adeseori preferinţele acestea sunt mai mult de sonoritate. Dar v-am arătat că exista şi o fundare în fapt a acestor preferinţe. Prin urmare, dacă voim în adevăr să înglobam într-un singur tot de cercetare şi cunoaşterea, şi cunoştinţa, deşi numele este ceva cam barbar, aş prefera să-i zicem epistemologie, cum îi zic englezii, sau gnoseologie, cum îi zic italienii. În aceasta gnoseologie sau

epistemologie, noi cercetam problema cunoştinţei în legăturile ei cu realitatea.

Dar însăşi punerea în problema, aşa cum am făcut-o noi, indica numaidecât perspectiva aceasta pe care o deschidem noi asupra cunoştinţei. De îndată ce cunoştinţă trebuie studiata în legătură cu realitatea, veţi înţelege numaidecât că trebuie să ne întrebăm: în ce măsură cunoştinţa noastră ne reprezintă realitatea; adică, în ce măsură cunoştinţa noastră se mulează pe realitate. Cu alte cuvinte: este cunoştinţa noastră adevărată sau nu?

5. Dumneavoastră ştiţi ca problema adevărului este o problemă de logica şi dintr-odată auziţi acum – acei cari nu cunoaşteţi acest punct de vedere, care, de altfel, nu este numai al meu – ca problema adevărului nu intra în logica, ci în teoria cunoştinţei.

Evident, de îndată ce admitem despărţirea aceasta între logica şi teoria cunoştinţei, trebuie să admitem şi despărţirea sau trecerea aceasta a problemei adevărului de la logica la teoria cunoştinţei, pentru simplul motiv ca logica, considerând cunoştinţa în ea însăşi, independent de tot ceea ce exista, şi de timp şi de spaţiu, adică de formele realităţii concrete, nu poate să ne spună dacă cunoştinţa noastră este adevărată. Logica poate să ne spună cel mult dacă o cunoştinţă a noastră este corecta, dacă o încheiere pe care o tragem noi este justa, adică dacă este făcută după toate regulile artei – atât şi nimic mai mult.

Ce înseamnă a face însă un raţionament după regulile artei – raţionament care poate să fie bun sau rău? Se întâmpla uneori ca raţionamentul să nu fie făcut după toate regulile logicei şi totuşi să fie bun, adică să corespundă realităţii. Prin urmare, propriu-zis, problema aceasta a realităţii nu poate să intre în logica, ea trebuie să intre în teoria cunoştinţei, care pune în adevăr problema realităţii.

Dar tocmai pentru ca teoria cunoştinţei pune în adevăr problema realităţii, prin aceasta ea însăşi îşi creează alt grup de probleme. Cunoştinţa este ceva care

ne spune altceva despre [un] altceva. Sunt, prin urmare, o mulţime de ceva – uri aci.

Ce înseamnă aceasta? Înseamnă ca teoria cunoştinţei pleacă de la anumite lucruri date. Când ni se spune ca cunoştinţa se referă la un obiect în afara [de] el însuşi, noi presupunem existenţa unui obiect în afară de noi şi în afară de conştiinţa noastră – o presupoziţie pe care noi o găsim de fapt când începem teoretizarea. Şi atunci, teoria cunoştinţei trebuie să facă şi aceasta operaţie, în afară de aceea de a studia valoarea cunoştinţei, de a descoperi cari sunt diferitele presupoziţii pe care le facem noi atunci când trăim procesul de cunoaştere; altfel spus, cari sunt condiţiunile preexistente acestei cunoştinţe, cari sunt elemente [le] asupra cărora nu putem să discutăm aşa mult, dar cari, totuşi, fac parte integrantă din toată fabrica aceasta a noastră spirituala, al cărei fabricat este tocmai cunoştinţa.

În afară, cunoştinţa se raportează la realitate. Dar până la ce limita putem să împingem noi aceasta pătrundere a cunoştinţei în realitate? Aceasta constituie un alt grup de probleme. Grupe de probleme mai sunt şi altele, pe care fără îndoiala că o să le studiem, dar cari – ţin să vă spun de la început, ca să înţelegeţi şi spiritul în care vreau să fac acest curs – nu se deduc după un criteriu oarecare. Nu exista un criteriu logic de despărţire a acestor probleme, a acestor grupuri de probleme, ci pur şi simplu un criteriu empiric de observaţie.

Cum le vom împărţi? Câte grupe vom avea? Dintru început nu putem spune nimic. Trebuie să le vedem pe toate câte sunt şi în toate problemele cari sunt trebuie să facem grupările pe care structura lor intima ni le impune.

6. Prin urmare, metoda pe care o întrebuinţez eu şi pe care am întrebuinţat-o, de altfel, şi la logica – deşi de către unii a fost întovărăşita, poate, de oarecare ridicare din sprâncene –, metoda pe care o întrebuinţez eu în încercarea mea de a teoretiza asupra filosofiei, este o metodă empirica; aceasta nu pleacă nici de la principii

apriorice, nici de la idei preconcepute, ci pur şi simplu de la constatări asupra realităţii, aşa cum este ea în viaţa noastră şi tot aşa cum o trăim noi.

Din moment ce materialul pe care îl studiem este în faţa noastră, când nu putem decât să observam acest material, să-l descriem sau să-l clasificam, din acel moment nu facem o ştiinţă deductiva, ci pur şi simplu o operaţiune empirica. De aceea, vă spun, metoda pe care o voi întrebuinţa în această expunere pe care o fac înaintea dumneavoastră în cursul acestui an este metoda empirica, fiind singura care pleacă de la realitate şi care, prin urmare, prezintă de la început toate garanţiile că vorbim despre realitate şi nu despre altceva.

II. ŞTIINŢE EMPIRICE ŞI ŞTIINŢE NEEMPIRICE
27 noiembrie 1925

1. Metodele teoriei cunoştinţei
2. Procesul de cunoaştere în gnoseologie şi în ştiinţe
3. Teoria cunoştinţei – o ştiinţă empirica
4. Ştiinţele neempirice. Matematica

1. Vom vedea în prelegerea de astăzi cari sunt metodele acestei noi discipline filosofice de care ne ocupam şi cari sunt izvoarele de unde aceasta disciplina îşi culege faptele.

Problema metodelor teoriei cunoştinţei este o problemă clarificată în literatura filosofica. Ea este clarificată în înţelesul ca teoria cunoştinţei nu este o cercetare empirica, ci o cercetare normativa; adică, rezultatele studiului nostru asupra cunoaşterii din punctul de vedere gnoseologic nu afirma, de fapt, nu încercuiesc fapte, nu definesc realităţi, ci stabilesc norme, etaloane, măsuri pentru o cunoştinţă valabila.

Va spusei ca problema este clarificată, pentru ca să obiectez numaidecât ca aceasta clarificare nu este în cadrul vederilor pe care l-am schiţat eu rândul trecut;

adică, aceasta clarificare poate să fie bună pentru altă lume, ea nu rezista unui examen cât de sumar. Ca o gnoseologie să fie o ştiinţă sau o disciplina a normelor ar însemna ca ea să ne dea noua, să ne indice cai de conducere, ar însemna ca ea să ne spună dacă cunoştinţa pe care o întrebuinţam noi este o cunoştinţă valabila sau nu şi să ne spună cam cum trebuie să lucrăm, pentru ca aceasta cunoştinţă a noastră să fie valabila.

De fapt, pentru ca să existe în adevăr o ştiinţă normativa în acest înţeles, adică o ştiinţă a reţetelor ştiinţei, trebuie să presupunem că exista o alta cercetare a faptelor înseşi, care să fie suportul acestei reţete de întrebuinţare a cunoştinţei; şi atunci, unde sunt ştiinţele celelalte, care dublează oarecum caracterul acesta normativ al teoriei cunoştinţei?

2. Unii cred că stabilirea faptelor care constituie cunoştinţa, procesul de cunoaştere se face în anumite ştiinţe, pe care alţii le considera numai anexe, adică se face în psihologie, în biologie, în sociologie. Astfel însă, cum am fundat noi rândul trecut, existenta teoriei cunoaşterii, existenta gnoseologica indica, anume, că nu este atingere între psihologie şi gnoseologie sau între logica şi gnoseologie, ci ca psihologia, logica, gnoseologia sunt tocmai [puncte] de vedere deosebite asupra aceleiaşi realităţi. Aceasta înseamnă problematica speciala şi mai înseamnă, pe de altă parte, independenta în cercetări. Dacă, în adevăr, psihologia sau logica, sau sociologia ar fi ştiinţa pe care s-ar grefa teoria cunoaşterii numai ca dublare normativa, atunci nici n-ar mai fi, propriu-zis, deosebire între psihologie şi teoria cunoştinţei; ar fi numai o deosebire de suporturi, n-ar fi o deosebire de puncte de vedere. Problematica n-ar sta alături oarecum spaţial, ci ar sta alături şi, ceva mai mult, într-o legătură de cauzalitate una asupra alteia; adică, considerata în înălţime, nu în lăţime, pe câta vreme, pentru noi, nu exista legătura de cauzalitate între faptul psihologic şi cel gnoseologic, ci exista pur şi simplu esenţa deosebita a faptului psihologic

şi a faptului gnoseologic sau lumina deosebita pe care o arunca asupra aceluiaşi fapt de cunoaştere.

Lumea spune că este evident ca, atunci când noi cercetam cunoaşterea, trebuie să ne dăm seama de procesul de cunoaştere, de felul cum cunoştinţa ia naştere în noi, de cazul concret al realizării cunoaşterii. Eu nu spun ca cine cunoaşte şi acest caz al realizării cunoaşterii o să fie pus în inferioritate în materie de teoria cunoştinţei; spun însă ca, dacă aceasta poate să ajute întrucâtva, [mai întâi], nu este necesar şi al doilea, nu este însăşi gnoseologia. Procesul de cunoaştere – noi am lămurit-o şi rândul trecut – este altceva decât aspectul gneoseologic al cunoaşterii, pentru ca procesul psihologic de cunoaştere urmăreşte realizarea cunoştinţei într-un caz concret, pe câta vreme punctul de vedere gnoseologic în stabilirea cunoaşterii urmăreşte altceva, stabileşte legătura dintre cunoştinţa însăşi, considerata in abstracto oarecum, [şi] intenţiunea acestei cunoştinţe.

Vasăzică, nu se poate spune ca psihologia ar fi substrat al teoriei cunoştinţei, ca psihologia ar fi aşa-numita ştiinţa empirica, iar teoria cunoştinţei ar fi ştiinţa normativa.

Tot aşa trebuie să se înlăture şi legăturile cari se cauta între biologie şi sociologie. Când cineva îmi spune că este evident ca cunoştinţa este un instrument pe care şi-l creează viaţă, acest adevăr se poate să fie exact; dar aceasta nu înseamnă ca noi cunoaştem ce este cunoaşterea în ea însăşi. Noi ştim numai cum se naşte cunoştinţa în cadrul larg al vieţii, adică noi, în psihologie, urmărim cum se naşte cunoaşterea nu a vieţii spirituale, ci a vieţii biologice. Aceasta pot să ne-o pună la îndemâna cercetările biologiei, dar aceasta nu este teoria cunoştinţei.

Cât despre sociologie, ştiţi ca, de un timp, exista o şcoală sociologica ce are pretenţia sa lămurească toate problemele de teoria cunoştinţei. Şcoala aceasta sociologica a pornit de la Paris cu anumite intenţiuni extragnoseologice, de la Durkheim, şi are reprezentanţii

cei mai serioşi în Germania, în profesorii Jerusalem şi Max Scheler. Numai ca, pe câta vreme aşa-numita şcoala franceză, de coloratura romană, intra cu picioarele drept în farfurie şi crede ca rezolva problemele de teoria cunoaşterii, scoala de la Köln, a lui Jerusalem şi Max Scheler, pretinde pur şi simplu ca orice data în legătură cu cunoştinţă poate să fie un instrument ajutător pentru teoria cunoaşterii. Vasăzică, exista cine gnoseologische Erkenninissoziologie, o sociologie a cunoaşterii, dar sociologia cunoaşterii nu este, propriu-zis, gnoseologie, nu este Erkenniniskritik, nu este teorie a cunoaşterii, ci aceasta sociologie a cunoaşterii este tocmai cercetarea cunoştinţei din punctul de vedere sociologic. Prin urmare, teoria cunoaşterii nu devine un capitol din sociologie. Ştiţi ca, în ultimul timp, sociologia transforma toată realitatea spirituală în capitole de sociologie.

Deci, în sensul acesta, al scoalei de la Köln, teoria cunoaşterii nu devine un capitol din sociologie, ci exista un anumit capitol al sociologiei în care se studiază şi cunoaşterea, dar din punctul de vedere sociologic. Evident ca noi nu putem să interzicem nimănui să o facă: orice ştiinţa poate să studieze teoria cunoaşterii din punctul sau de vedere; ştiinţa aceea însă nu poate să se ridice cu pretenţia ca ea înglobează cu totul teoria cunoaşterii.

Vasăzică, şi punctul de vedere sociologic în explicarea cunoştinţei este un punct de vedere explicabil al procesului de formaţiune; adică, este un punct de vedere analog cu cel psihologic şi cu cel biologic, căci cineva a scris odată ca psihologia a făcut faliment în cercetarea problemelor cunoaşterii. Vine acum însă punctul de vedere sociologic. Principial, punctul de vedere sociologic nu poate să aducă nimic altceva decât ceea ce a adus psihologia, adică un studiu colateral, oarecum din coasta, al problemelor.

Vasăzică, nu exista, propriu-zis, o ştiinţă aşa-numita empirica, adică o ştiinţă a faptelor, care să studieze cunoaşterea, pe care ştiinţa a faptelor să se grefeze, ca ştiinţa normativa, aceasta teorie a cunoaşterii sau

gnoseologie; şi atunci rămâne să ne întrebăm: ce face această teorie a cunoştinţei, cari sunt metodele ei?

3. Metodele teoriei cunoştinţei sunt foarte simple, dacă ne închipuim ca ceea ce are de făcut o ştiinţă este să stabilească materialul şi pe urma să-l studieze. Dacă teoria cunoştinţei nu poate să fie psihologie, sociologie sau biologie, dacă ea nu poate să fie logica, înseamnă că trebuie să fie ceva de sine stătător. Cum studiază, propriu-zis, psihologia faptele? Se uita la ele şi le descrie. Cum studiază logica faptele? Am lămurit acest lucru anul trecut: tot aşa, se uita la ele şi le descrie. Ce trebuie să facă teoria cunoştinţei? Acelaşi lucru, foarte simplu: să se uite la faptele de cunoaştere din punctul ei de vedere şi să le descrie. Vasăzică, teoria cunoaşterii trebuie să aibă, şi are de fapt, materialul dat; materialul exista înaintea noastră şi el este cunoştinţa însăşi. Din momentul în care acest material este dat, el poate să fie observat şi poate să fie descris. Dar în momentul în care eu am un material dat şi asupra lui pornesc să-l observ şi să-l descriu, am de-a face cu aşa-numita ştiinţa empirica.

Prin urmare, teoria cunoştinţei este o ştiinţă empirica – la fel ca oricare ştiinţă empirica – ce nu-şi creează ea singura materialul, ci îşi găseşte materialul gata dat dinainte.

4. O ştiinţă care nu este empirica poate să fie, de exemplu, matematica, pentru ca matematica îşi creează ea însăşi condiţiunile realităţilor. Noi am mai vorbit şi altă dată de aceasta facultate speciala a matematicei, de a [-şi] crea materialul. Dumneavoastră aţi auzit de foarte dezbătuta chestiune a postulatelor matematice şi ştiţi ce înseamnă, propriu-zis, un postulat. Un postulat nu este o afirmaţie evidenta, dar nedemonstrabila, cum se învaţă în clasa a II-a [de liceu] la geometrie, ci un postulat este altceva: este condiţionarea realităţilor cu care vei lucra; adică, un postulat este schema de creaţiune a realităţii, a obiectelor cu care eu voi lucra. Ca postulatul este

nedemonstrabil este natural, pentru simplul motiv ca nedemonstrabil este orice fapt. Faptul nu se demonstrează, faptul exista pur şi simplu.

Eu, de pildă, fac o afirmaţiune care nu se raportează la o realitate, nu fac o afirmaţie asupra unei realităţi, ci asupra unei construcţii. Eu zic, adică: vreau să fac o casă cu patru etaje. Nimeni nu are dreptul să mă întrebe pe mine: dovedeşte-mi lucrul acesta!

— Ce să dovedesc?

— Dovedeşte-mi că vrei să faci o casă cu patru etaje!

— Eu afirm că vreau să fac o casă cu patru etaje. Ce vrei să-ţi demonstrez? Aci nu este nimic de demonstrat. Postulatul spune: printr-un punct exterior unei drepte se poate duce o paralelă la acea dreapta şi numai una singură. Dar zice: demonstrează că se duce numai una singură! Ce să demonstrez, căci aşa vreau eu! Dar pot duce şi mai multe, dacă vreau să duc mai multe. Ce înseamnă când zic că pot să duc numai o singură paralela, când am pus acest postulat? Înseamnă ca prin aceasta condiţiune am construit spaţiul în care voi lucra; adică, spaţiul în care voi lucra de aci înainte va fi spaţiul acesta în care eu pun condiţia ca printr-un punct exterior unei drepte nu pot să duc la acea dreapta decât o singură paralela. Eu pot însă să pun şi alte condiţiuni: ca spaţiul în care voi lucra va fi de aşa natura, încât prin acest punct exterior unei drepte să duc mai multe paralele la acea dreapta. Se poate sau nu se poate? Evident că se poate, pentru ca, în definitiv, nu exista nicio realitate care să-mi impună mie, propriu-zis, unul din aceste postulate. Când fac un postulat, nu exprim un fapt din realitate, ci îmi creez condiţiunile de lucru în acea realitate, îmi creez realitatea însăşi, spun unde voi lucra. Când spun, de pildă, ca ma urc pe scara şi intru pe uşa din fata scării, o să ziceţi: dar este uşa? Îmi fac eu uşa, ca să intru în odaia de acolo şi este sigur ca, de câte ori ma voi urca, n-am ce să fac, voi intra totdeauna pe uşa de acolo, pentru ca uşa aceea mi-am creat-o ca să intru aci.

Tot aşa şi în geometrie. Când eu pun postulatul

acesta, ca printr-un punct exterior unei drepte nu pot să duc decât o paralelă, înseamnă ca eu nu vreau să duc decât o singură paralela, înseamnă ca spaţiul acesta cu care lucrez eu este spaţiul în care nu se poate duce decât o paralelă.

Apoi, spaţiul în sine nu este nici cu o paralelă, nici cu mai multe paralele printr-un punct exterior al unei drepte, ci spaţiul este aşa cum îl cream noi.

Eu lucrez cu geometria euclidiana. Dumneavoastră ziceţi ca aceasta este geometria care se aplică realităţii. Dar toate geometriile se aplică realităţii. Credeţi ca geometria bidimensionala sau unidimensionala nu se aplică realităţii? Sunt anumite domenii în care nu se poate lucra decât cu geometria unidimensionala şi unde cu geometria euclidiana nu se poate face nimic. Vasăzică, aceasta matematica nu reprezintă realitatea, [ci] este o structura a realităţii şi un instrument de lucru.

Dar ziceţi dumneavoastră: geometria euclidiana este intuitiva, o înţelegem şi noi. O înţelegeţi tot aşa de puţin cum înţelegeţi şi pe celelalte. Noi trăim în mijlocul a o mulţime de cestiuni cu care ne-am obicinuit, [dar] pe care nu le înţelegem deloc. Am mai întrebat şi altă dată: înţelegeţi dumneavoastră cum stau oamenii la antipod? Stau cu capul în jos? Nu. Şi totuşi, toată lumea zice: pământul este rotund. Dacă este rotund, atunci oamenii stau la antipod cu capul în jos. Aţi înţeles lucrul acesta? Vi l-aţi putut reprezenta? A! atunci aci intervin o mulţime de alte cestiuni: ce înseamnă „sus” şi „jos”, ce înseamnă „direcţia gravitaţiei” etc. Aceasta înseamnă pe hârtie, dar eşti în afară de Pământ, în spaţiu, şi te uiţi la Pământ, nu este aşa ca cel de la antipod sta cu capul în jos? Aţi înţeles dumneavoastră aceasta?

Dar se mai zice: Pământul se învârteşte împrejurul Soarelui din cauza gravitaţiei, ca [ci] două corpuri puse în prezenta se atrag sau se resping etc. Aţi înţeles lucrul acesta? Vi-l puteţi închipui? Se atrag şi se resping, stau în echilibru: Pământul nu cade în Soare, nici Soarele nu ne cade noua pe cap. Aţi înţeles? Iarăşi n-am înţeles nimic.

Vasăzică, geometria euclidiana vi se pare că este de înţeles, pentru că ne-am obicinuit cu spaţiul acesta cu trei dimensiuni. Apoi, cum să nu aibă trei dimensiuni? Orice obiect se poate plasa în trei dimensiuni: lungime, lărgime, înălţime. Este exact. Ce înseamnă? Spune un filosof german – Dumnezeu să-l ierte, a murit acum câtva timp (a murit cam târziu, pentru ca a apucat să scrie diferite cărţi) – sunt trei direcţiuni, trei acte fundamentale în spaţiu, cari sunt date de trei perpendiculare, care se întâlnesc într-un singur punct. Dar ce înseamnă „direcţiune fundamentala"? De ce trebuie să fie numai înainte-înapoi, sus-jos, dreapta-stânga? Numai acestea sunt direcţiuni, axe fundamentale? De ce, adică, alte axe n-ar fi fundamentale? Şi atunci intervine un altul şi zice: este natural, pentru ca mie îmi este suficient să am trei planuri pentru ca să pot defini un punct în spaţiu. Aceasta este altceva. Este adevărat ca în trei planuri eu definesc un punct în spaţiu, dar înseamnă că sunt trei direcţiuni fundamentale ale spaţiului? Nu. Înseamnă că este spaţiul euclidian, pe care eu l-am creat prin postularea unei singure paralele, înseamnă ca aceste trei direcţiuni îmi sunt mie fundamentale pentru a defini un punct. Ca să fie direcţie fundamentala a spaţiului, trebuie să fie ceva care face parte din însăşi esenţa spaţiului. Dar când te întreb eu asupra esenţei spaţiului, îmi răspunzi aceasta? Îmi răspunzi: eu pot să lucrez în acest spaţiu conducându-mă numai de trei direcţiuni. Atunci, una este să poţi lucra dumneata în spaţiu, folosindu-te numai de trei direcţiuni, şi alta este ca spaţiul însuşi să fie cu trei direcţiuni. Sunt două lucruri cu totul deosebite.

Eu pot să mă duc la Ploieşti pe jos, cu trenul, cu automobilul, cu aeroplanul etc.; am mai multe posibilităţi. Ce înseamnă aceasta? Că nu se poate vorbi de feluri fundamentale de a călători, pentru că sunt mai multe şi fiecare este independent unul de altul, dar exista în realitate şi unul şi altul; pot să mă duc şi cu unul, şi cu celălalt. Ceea ce exista în realitate, pentru mine, nu este definitoriu pentru lucrul însuşi. Eu m-am dus pe jos la

Ploieşti. Aceasta înseamnă ca lumea este formată din mişcarea pe jos? Poate să fie formata şi din mişcarea cu trenul. Adică, ceea ce îmi da mie posibilitatea de a mă mişca în spaţiu nu este, propriu-zis, ceva care să corespundă naturii adevărate a spaţiului, ci este un lucru anex. Prin urmare, şi aceste trei dimensiuni – care se pun întotdeauna înainte când este vorba de recunoaşterea spaţiului euclidian ca spaţiu real – nu sunt definitorii, adică nu sunt concludente, argumentul nu este valabil.

Vasăzică, vedeţi, în adevăr, caracterul acestei geometrii euclidiene. Ea nu este geometria în care trăim noi realitatea, căci realitatea o trăim altfel decât geometric. Dar, prin practica noastră de toate zilele, deocamdată noi ne-am învăţat mai bine cu acest spaţiu tridimensional decât cu un spaţiu unidimensional. Însă acest spaţiu al geometriei euclidiene nu este spaţiul însuşi, ci este o lume creata de noi, adică un şablon pe care noi îl aplicam realităţii. Tot aşa de bine putem aplica realităţii şi şablonul unidimensional sau [cel] bidimensional.

Şi atunci, toată construcţia aceasta a geometriei, pe care noi o punem deasupra lumii, nu este făcută din fapte reale, din fapte de observaţie, ci din fapte pe care noi le cream prin voinţa noastră şi prin condiţiunile pe care le punem la început acestui edificiu al geometriei: un postulat îl pune o geometrie, altul îl pune alta geometrie, dar sta la libera mea alegere ca să pun un postulat sau altul.

Încă ceva: postulatele nu sunt nici ele mărginite, nu sunt un lucru în realitate. Eu vreau să văd un lucru într-o anumită culoare, pun ochelari verzi, roşii, albaştri, negri. Exista sticle verzi, roşii, albastre, negre şi numai din posibilităţile sau sticlele cari exista în realitate as putea eu să-mi fac ochelari. Prin urmare, realitatea ma condiţionează oarecum într-un fel, în chipul meu de a vedea un lucru. Postulatul însuşi nu este condiţionat de realitate, ci este pur şi simplu o creaţiune a mea.

Şi mai este încă ceva, o digresiune pe care o fac acum: construcţia aceasta, pe care o fac eu, prin afirmarea

unuia sau altuia dintre postulate, nu începe necesar cu un postulat. Eu zic: am un plan, în concepţia obicinuita a geometriei euclidiene. În acest plan iau trei linii, cărora le pun o condiţiune: să se întâlnească două câte două. Aceasta este singura condiţiune pe care o pun eu, ca aceste trei linii să se întâlnească, să se întretaie două câte două. Va rezulta o figura care este triunghiul. Dacă faceţi suma unghiurilor interioare ale acestui poligon, atunci o să fie de un anumit număr de grade, de 180°. Dacă din vârful unui triunghi coborâm o perpendiculara pe baza, dacă triunghiul îndeplineşte anumite condiţiuni de rectangulaţie, acea perpendiculara joaca un anumit rol între cele două segmente.

Habar nu aveam de aceste lucruri când am pus condiţia celor trei laturi ca să se întretaie două câte două! Vedeţi cum se creează lucrurile şi cum se creează o realitate pe care nici n-am bănuit-o? Am pus prima condiţiune, ca liniile să se întretaie două câte două şi ele să fie în acelaşi plan; atunci nu se mai poate face nimic împotriva valorii sumei celor trei unghiuri interioare, nici în aceea a proporţionalităţii dintre laturi şi nici asupra rolului pe care perpendiculara îl joacă între segmente.

Ce înseamnă aceasta? Înseamnă ca o construcţie matematica de acest fel poate să înceapă şi cu postulat, dar poate să înceapă şi altfel decât cu postulat; adică, dacă eu am luat un plan şi în acest plan am pus trei linii care se taie două câte două, am afirmat implicit postulatul euclidian. Pentru ce? Pentru ca, atunci când am luat planul şi am luat cele trei drepte, deja am creat o lume sau s-a enunţat o lume creata. Închipuiţi-vă ca zic: voi lua un plan în care voi lua trei drepte, cu o condiţie, ca suma unghiurilor interioare ale acestui poligon închis să exceadă 180°. Dumneata o să spui numaidecât: eşti în geometria lui Riemann; pentru ca postulatul dumitale să fie valabil, trebuie ca triunghiul să aibă laturile curbe, să fie sferic, căci numai pe o sferă, deci pe geometrie cu două dimensiuni, cum zice Riemann, dreptele se prezintă curbe. Adică, dacă am o sferă înaintea mea şi fac să cadă

perpendicular pe cercul de diametru al sferei un plan, atunci evident ca intersecţia planului cu suprafaţa este în teoria generală o dreapta, în specie însă, grafic, este o linie curba, orice meridian este o curba. Dacă eu însă definesc aşa o dreapta: este intersecţia a doua planuri, evident, suntem în geometria euclidiana; iar dacă rezultatul intersecţiunii nu este o linie dreaptă, am făcut să cadă un plan euclidian pe un plan de o altă natură, pe o sferă, care, teoretic vorbind, este tot un plan, tot o suprafaţă.

Vasăzică, prin însuşi faptul că am pus condiţiunea ca în triunghiul meu suma unghiurilor să exceadă 180°, eu am ieşit din geometria euclidiana şi am trecut în alta geometrie. Prin urmare, orice afirmaţie pe care o fac asupra unui univers în matematica implica anumite postulate. Deci, construcţia poate să înceapă de la postulat sau de la obiectul însuşi construit şi atunci se presupune postulatul. Teoretic, expunerea începe de la postulat, aşa este natural, dar sunt sigur că s-a făcut multă vreme geometrie euclidiana în omenire fără să se aibă habar de postulatul lui Euclid. Ceva mai mult, postulatul lui Euclid nici nu apare în cărţile de geometrie euclidiana la început, ci tocmai în clasa a V-a a VI-a [de liceu], deci numai la un anumit moment intervine postulatul acesta.

Vasăzică, vedeţi care este deosebirea între o aşa-numită ştiinţa empirica şi o ştiinţă care nu este empirica: este o ştiinţă empirica aceea care îşi are materialul dat dinainte; este o ştiinţă neempirica aceea care îşi construieşte materialul.

Ei bine, teoria cunoştinţei nu-şi construieşte materialul, ea are cunoştinţă înainte şi asupra acestui material ea lucrează. Având materialul dat, atunci trebuie să spunem că este în adevăr empirica, după cum este empirica şi alta ştiinţa care lucrează asupra unui material dat, care exista prin el însuşi, de sine stătător.

Iată ce aveam de spus asupra caracterului empiric al teoriei cunoştinţei şi asupra problemei în genere: empirie şi neempirie.

O să vedem în lecţia viitoare o chestiune foarte însemnata, deşi ceva mai dificila: care este atitudinea din care privim noi faptul de cunoaştere, deci care este caracteristica sau care este poziţia în care punem noi faptul de cunoaştere, pentru ca în adevăr să-l putem studia în cadrul teoriei cunoştinţei.

III. METODA ŞI SPECIFICUL TEORIEI CUNOŞTINŢEI

4 decembrie 1925

1. Ştiinţe empirice – ştiinţe descriptive. Structura obiectelor lor
2. Lumea înconjurătoare – preexistenta cunoştinţei
3. Structura realităţii. Obiect şi valoare
4. Obiect dependent şi obiect independent de cunoştinţă
5. Considerarea logica a cunoştinţei
6. Specificul teoriei cunoştinţei

1. V-am vorbit de multe ori despre aşa-numitul punct de vedere logic în considerarea problemelor şi despre aşa-numita realitate logica a obiectelor. Indicaţiunile pe care vi le-am dat n-au fost, propriu-zis, explicaţiuni şi nicio cercetare mai amănunţită a problemei, ci erau mai mult indicaţiuni cari v-ar ajuta pe dumneavoastră să vă aşezaţi în punctele de vedere din care aţi putea privi la fel cu mine aceste obiecte. Eu am afirmat întotdeauna că exista un punct de vedere logic, unul psihologic, unul material şi unul formal, dar nu v-am spus niciodată mai în amănunte ce înseamnă acestea. Am evitat să vorbesc de [spre] lucrurile acestea, fiindcă, în adevăr, chestiunea este foarte subtila şi dificilă; simt însă ca astăzi n-ar fi nepotrivit să atac şi cestiunea aceasta.

Am spus ca problema este foarte dificila. Eu nu pot să vă dau decât câteva argumente, însă nădăjduiesc că o

să aducem destula lumina.

În prelegerea trecută v-am vorbit despre ştiinţele empirice şi ştiinţele – le-am zice cu un termen foarte vag – speculative; adică, ştiinţele cari îşi găsesc materialul complet ca fiind dat în realitate şi ştiinţele cari îşi creează acest material. V-am vorbit, prin urmare, de ştiinţele, hai să le zicem, descriptive şi celelalte, cari ar intra în grupa ştiinţelor matematice, formal-matematice, nu doar ca metoda matematicei ar fi alta decât cea descriptiva, adică nu doar ca matematica ar întrebuinţa explicaţia cauzală sau ar explica şiruri de raţionamente. Cine a lucrat cu obiectele acestea matematice îşi da seama că tot o cercetare descriptiva a materialului este şi în matematica. Şi nu mă raportez numai la geometria propriu-zisă, pe care o învăţăm în liceu, la geometria euclidiana, în care, în adevăr, obiectele au caracterul acesta intuitiv, ci ma raportez în genere la cestiunile de matematica ceva mai subtile; în afară de geometrie, ma raportez la teoria funcţiunilor.

Când se studiază o funcţiune oarecare, în definitiv, ce facem decât tot privim funcţiunea aceea aşa cum este ea, experimental? Când constatam variaţia unui termen, urmărim ce se întâmpla cu celălalt. Dar deosebirea este, între o categorie de ştiinţe şi cealaltă, în structura însăşi a materialului, [în structura obiectelor. Şi tocmai aceasta am încercat eu să stabilesc rândul trecut, că exista un material independent de noi înşine şi independent de voinţa noastră, şi exista un material care nu devine independent de noi înşine şi de voinţa noastră decât după ce noi am creat acest material. Vasăzică, exista un material independent de noi şi exista un alt material, prin noi.

2. Deosebirea aceasta se poate face între obiectele cu care lucram noi în cunoaşterea noastră, cari îşi au locul lor în procesul cunoaşterii. Deosebirea se poate face încă şi din alt punct de vedere. Să pornim pe calea cea mai simplă. Eu trăiesc, stau, sunt aci, în odaie. În odaia aceasta eu văd oameni, bănci, lămpi, ziduri, ferestre, aud tramvaiul

care trece pe stradă, maşina care trece în momentul acesta. Îmi închipui cum merge maşina aceasta pe stradă, eu fiind tot în încăperea mea, îmi închipui zăpada care este pe tramvai, ma transpun în ceea ce se întâmpla dincolo de ferestre, jos în strada, simt frigul care este afară, am senzaţia de neplăcere sau plăcere – aceasta depinde de temperament – etc. Eu sunt înconjurat peste tot de obiecte, de lucruri şi de întâmplări. Lucrurile acestea sunt ceea ce se numeşte lumea mea, lumea mea înconjurătoare. Aceasta lume a mea înconjurătoare nu trăieşte, propriu-zis, prin existenţa mea, nu este în funcţiune de mine însumi, ea exista aşa cum exista ea. În jurul acestei lumi eu trag un orizont, adică lumea aceasta exista pentru mine până la anumite limite. Dincolo de aceste limite se întinde, as zice, un fel de penumbra, dar penumbra aceasta are proprietatea că se lasa a fi cercetata: eu, cu mintea mea, cu mijloacele mele de cercetare, pot să pătrund penumbra, pot să împing mai departe orizontul acesta al lumii mele şi singura condiţie pe care o pun, ca în adevăr să pot pătrunde mai departe, este să am numai idee de formarea acestei lumi, adică să ştiu că exista o lume. În momentul în care ştiu ca aceasta lume exista, nu pot să mai pun limite cari să încercuiască aceasta lume. Şi nu pot să pun limite, pentru ca eu pot să pătrund teoretic în această lume, oricât de adânc as voi. Aceasta, în spaţiu şi în timp, la fel.

Eu trăiesc în momentul de faţă. Acest moment de fata este mai mult o stare pe care eu o trăiesc, pe care fiecare din noi o trăim. Momentul ar fi oarecum corespondentul lumii mele spaţiale înăuntrul orizontului de care vorbeam adineauri. Lumea aceasta însă, a mea, din timp, pe care eu o trăiesc întotdeauna, şi în prezent, are şi ea un orizont, adică poate să meargă în trecut până la un oarecare punct şi poate să meargă şi în viitor. Eu pot să anticipez existentele cari vor veni şi pot să le anticipez cu dorinţele mele, cu prevederile mele. Evident ca posibilitatea de a pătrunde în timp, înainte şi înapoi, este condiţionată de fapte, de anumite împrejurări, dar, principial, posibilitatea mea de a pătrunde, de a trece în lumea aceasta este

nemărginita. Şi, chiar dacă n-ar fi nemărginită, pentru problema filosofica aşa cum se pune pentru noi, o singură posibilitate sau direcţiune de a înainta în această lume a timpului se înfăţişează; şi o singură posibilitate, dacă exista, şi încă pentru noi este suficient pentru ca problema să fie în adevăr pusă şi rezolvata.

Vasăzică, lumea aceasta a mea exista, exista ca ceva real, independent de mine, real în timp şi în spaţiu. Independent de mine în sensul ca, indiferent dacă eu iau cunoştinţă de ea, indiferent dacă eu o valorific sau nu, ea exista. Eu pot să iau cunoştinţă de ea atunci când sunt pus în condiţiunea de a lua cunoştinţă. Dar, dacă nu iau cunoştinţă de ea, dacă, prin urmare, nu sunt orientat în direcţiunea acestei lumi, lumea continua încă să existe. Eu vin în contact cu ea în momentul în care ma îndrept spre ea. Vin în contact cu ea, zic, în momentul în care ma îndrept spre ea, dar venirea mea în contact cu aceasta lume n-are nimic de-a face cu existenta lumii înseşi. Eu nu condiţionez lumea mea, lumea naturala, as zice, în care trăiesc.

Aţi auzit, în altă ordine de idei – este o problemă pe care o vom discuta la timpul ei –, că sunt filosofi care spun ca lumea nu exista decât întru atât întrucât o cunosc eu. Este un punct de vedere filosofic şi nu putem interzice filosofilor de a spune năzbâtii, când năzbâtii se încearcă şi în alte activităţi mai serioase decât filosofia. Dar, în sfârşit, este foarte ciudat să afirmam ca lumea nu exista decât în momentul în care o cunosc eu. Exemple stau la îndemâna oricui. America a existat şi înainte să o descopere oamenii şi sunt atâtea lucruri în univers cari exista fără ca oamenii să aibă habar de ele. Chiar însuşi faptul ca oamenii le descoperă nu este decât o dovadă ca toată lumea este preexistenta cunoştinţei mele. Nu pun problema cum este lumea în ea însăşi şi cum este în cunoştinţa mea, ca cunoştinţa mea ar fi un produs nou, care nu este posibil decât cu intervenţia mea. Eu vorbesc de existenta ca atare, de existenta în sine a realităţii acesteia.

3. Vasăzică, nu pot să condiţionez cu niciun preţ existenta lumii spaţiale, temporale. Lumea în care trăiesc eu nu o pot condiţiona de mine însumi. Acesta este un prim rezultat pozitiv.

Din ce consta aceasta lume? Ei bine, aceasta lume consta întâi din obiecte, adică sunt o masa, un ceasornic, o lampă, o tabla, sunt nişte bănci, sunt un copac, o casă care formează lumea mea.

Dar nu este numai atât. În aceeaşi lume a mea simt cum pun şi anumite valori, adică este o casă frumoasa şi este o casă urâta. O casă frumoasa şi una urâta, o să spună un filosof, pentru ca eu o văd frumoasa şi eu o văd urâta. Aceasta este socoteala de nuanţa în procesul meu de cunoaştere, dar pentru cunoaşterea mea nereflectata, pentru mine, care iau contact cu realitatea însăşi, casa frumoasa şi cea urâta însăşi exista, frumoasa şi urâta, în afară de conştiinţa mea.

Dar, în al doilea rând, mai exista şi alt fel de lume. Exista un ceasornic pentru uzul meu, exista o masa pentru uzul meu, exista o pălărie tot pentru uzul meu. Pentru ca, ce înseamnă ceasornic? Ceasornic înseamnă un aparat care măsoară timpul. Ce este o masă? Este un obiect de forma cutare, pe care îl am ca să scriu. Ce este pălăria? Este un obiect cu care-mi acopăr eu capul. Vasăzică, exista o valorificare a obiectelor; şi este o valorificare practica – în afară de valorificarea de adineauri, care era o valorificare, hai să zicem, estetica –, o valorificare practica: obiectul exista pentru trebuinţa mea, obiectul este la dispoziţia mea. Aceasta calitate a obiectului, de a fi pentru trebuinţa mea şi de a sta la dispoziţia mea, pentru conştiinţa neprevenita, este tot o calitate a lucrului. Este natural ca orice fabricat închide în el o valorificare, adică închide posibilitatea de a fi întrebuinţat de mine şi pentru mine.

Vasăzică, nu exista în lumea aceasta exterioara numai obiecte, ci, alături de obiecte, în lumea aceasta reala exista pentru omul neprevenit valori cari sunt valori practice, cum spuneam adineauri, valori cari pot să fie

estetice, morale, religioase. Universul acesta, lumea mea, ceea ce numesc eu lumea aceasta a mea este un complex de obiecte şi de valori şi toate au caracterul acesta bine determinat, că exista independent de mine şi în afară de voinţa mea. O pălărie va fi întotdeauna un obiect cu o valoare practica, indiferent de faptul dacă o port sau nu, dacă ştiu de existenta ei sau nu.

4. Asupra acestui întreg complex de obiecte şi de valori se exercita conştiinţa mea. Adică, eu văd, eu simt, mie-mi place sau îmi displace, eu judec într-un fel, gândesc în altul, valorific în raport cu mine însumi, fac o mulţime de operaţii. Toată conştiinţa mea se raporta, prin urmare, la existentele acestea naturale ale lumii; este ceea ce am putea numi, cu un termen cartezian – complexul acesta de fapte al cunoştinţei mele, toate raportate la lumea din afară de mine –, cu un termen generic, cogito. Ce înseamnă cogito în înţelesul cartezian? Înseamnă că fac o judecată? Nu. Înseamnă ceva mai mult; cogito înseamnă: eu îmi îndrept conştiinţa asupra întregii existente şi iau în conştiinţa mea întreaga existenţă, dublez în conştiinţa mea întreaga existenţă naturala. Cogito, prin urmare, este o operaţie colectiva şi un termen colectiv pentru tot conţinutul conştiinţei mele.

Acum, orice om trăieşte aceasta stare a lui cogito cartezian, adică orice om ia în conştiinţa lui realitatea, orice om prinde realitatea, orice om trăieşte aceasta realitate. Trăirea realităţii se face tocmai prin aceste operaţii pe care le îndeplineşte conştiinţa mea. La unii însă acest cogito este expres, iar la alţii este implicit; la unii cogito este operaţie reflexiva, la alţii, operaţie pur şi simplu pasiva. Adică, eu am ceasornicul înaintea mea, ma uit la el, cogito este în funcţiune. Dar pot să spun încă altceva, pot să trăiesc starea în care am ceasornicul în faţa mea. Vasăzică, cogito este în funcţiune, dar, în acelaşi timp, îmi dau seama, cogito fiind în funcţiune, că am ceasornicul în faţa mea. Adică, asupra lui cogito se plasează un al doilea cogito, asupra complexului, asupra

vieţii conştiinţei mele se grefează o a doua conştiinţă, se grefează conştiinţa faptului de conştiinţă. Adică, asupra cunoştinţei unui lucru, as zice, mai exact pe româneşte, asupra cunoaşterii unui lucru, se reflectează conştiinţa cunoaşterii lucrului. Acest al doilea cogito, cum i-am zice, formează, la rândul lui, o lume pentru sine: ceea ce era înainte lumea noastră reala, lumea noastră naturala, avem [acum] pe un plan mai ridicat, aproape ca analog, aceasta viaţă a conştiinţei.

În această viaţă a conştiinţei obiectele şi valorificările sunt, grosso modo sau la prima vedere, la fel cu obiectele şi valorificările din primul univers, din universul nostru sensibil, din universul nostru real. Ce am eu din universul real? Stările de conştiinţă, cunoaşterea acestui univers real. Ce am eu din acest al doilea cogito suprapus? Tot cunoştinţe, valori. Vasăzică, pentru mine, pentru conştiinţa omeneasca ce gândeşte nu exista deosebiri principiale între o cunoştinţă şi cealaltă. Este o cunoştinţă care se exercita o dată asupra unor obiecte, altă dată asupra altor obiecte, numai că este o deosebire între aceste obiecte.

Spuneam adineauri, sunt orientat, îmi îndrept eu atenţiunea asupra lumii naturale, asupra lumii reale, sau nu mi-o îndrept, lumea aceasta exista şi continua sa existe. Tot aşa se întâmpla şi în ordinea de-a doua? În unele cazuri da, în altele însă, nu. Vă închipuiţi dumneavoastră ca conştiinţa mea creează, din considerarea lumii naturale, numărul? Numărul este un obiect, o existenta de sine stătătoare. În momentul în care l-am creat, numărul acesta poate să fie observat, studiat, descris, cercetat etc. Numai ca, în momentul în care eu nu-l mai consider, numărul nu mai exista. Aritmetica este un corp de doctrina, dar ea nu are existenta decât în măsura în care îmi îndrept interesul, ma orientez asupra ei. Dincolo, în aşa-numita orientare naturala, acolo lumea exista; dincoace, în aritmetica, în lumea aceasta a numerelor, numărul nu exista decât prin existenţa unei conştiinţe, adică a conştiinţei omeneşti în genere, nu a mea, a ta şi a celuilalt, [ci] a conştiinţei omeneşti în genere.

Vedeţi dar care este deosebirea; este o lume cu o existenta de sine stătătoare şi este o lume cu o existenta condiţionată de orientarea noastră. Lumea are orientare aritmetica, deci conştiinţa omeneasca în genere are orientare aritmetica? Exista aritmetica. N-are aceasta orientare, aritmetica încetează să existe. Dincolo, pot să am sau să nu am acea orientare naturala, lumea va continua să existe şi, mai curând sau mai târziu, eu sau conştiinţa omeneasca în genere va fi forţată să ia cunoştinţă de ea. Aceasta este deosebirea fundamentală între lumea reala şi cealaltă lume, căreia i-am zice lumea ideala sau, mai bine, între lumea naturala şi lumea ideala, pentru ca termenul de „real" este ceva neclar. Aceste două grupe mari epuizează, propriu-zis, întreaga existenţă, epuizează materialul nostru de gândire, materialul de cunoştinţă şi, în afară de aceste obiecte, nu mai exista nimic care să fie obiect pentru conştiinţa noastră şi material care să intre în cunoaşterea noastră.

Vedeţi însă, caracteristic pentru ambele grupe de fapte este că ele sunt cunoaşteri care se raportează la obiecte din afară de ele, adică ele au – cum am spus şi altă dată – acest caracter intenţional. Orice lume, adică orice cunoştinţă a noastră, orice cuvânt pe care noi îl pronunţam ca semn al unui concept al nostru, să zicem, nu se închide în el însuşi, ci întotdeauna iese în afară de el şi indica semnul unui obiect din realitate, fie din lumea naturala, fie din lumea ideala. Comun, prin urmare, ambelor grupe de obiecte de care vorbeam adineauri este ca, atunci când ele ajung la cunoaşterea noastră, aceasta cunoaştere a noastră tinde să se întoarcă înspre obiect. Vasăzică, este ceva în el care ne scoate [în afară de cunoaştere, în afară de conştiinţa noastră. Să iau un exemplu; când zic: „sufăr", am exprimat pur şi simplu o stare a mea sentimentală. Aceasta stare a mea sentimentala este obiectul ideal, este obiect pentru cel de-al doilea cogito, un obiect, în aceeaşi măsură în care lampa este obiect pentru cel dintâi cogito. Nu este nicio deosebire din punctul de vedere logic între unul şi celălalt. Este o deosebire structurala, din punct de

vedere ontologic, as zice, pe care v-am arătat-o adineauri. Dar, din punct de vedere logic, nu este absolut nicio deosebire; adică, funcţiunea se îndeplineşte exact în acelaşi fel, fie ca cunoaştem primul cogito: un obiect din lumea reala, fie ca cunoaştem cel de-al doilea cogito: un obiect din lumea ideala, funcţiunea este aceeaşi şi, deci, şi termenii sunt echivalenţi în funcţiune. Aceasta este o considerare reală a lumii. De îndată ce fiecare lume păstrează caracterul acesta intenţional, atunci orice cunoştinţă a mea nu poate să fie considerata decât în strânsa legătură cu ceea ce arata, cu obiectul pe care-l indica. Aceasta este o poziţie reala în filosofie, dar o poziţie care nu este totdeauna cea mai folositoare.

Acum ajungem la problema pe care o anunţam la început.

5. Noi avem nevoie de aşa-numita considerare logica. Ce înseamnă considerare logica?

Exista înaintea mea lumea în generalitatea ei, lumea naturala, lumea reala, lumea ideala. Aceasta lume este pentru mine obiect de cercetare. Eu afirm existenţa unui lucru, dar, în acelaşi timp, pot să fac o operaţie analoaga, analoaga numai, cu aşa-numita îndoiala metodica a lui Descartes: voi încerca să mă îndoiesc de existenta lumii acesteia. De pildă, am afirmat existenta obiectului A şi pe urma încep să încerc numai a mă îndoi de existenţa acestui obiect A. Asupra felului de existenta, evident că nu este nicio discuţiune. Încerc, vasăzică, această operaţiune pe care vreau s-o fac, să mă îndoiesc. Ce se întâmpla? Eu nu spun: obiectul A nu exista, pentru ca aceasta ar însemna ca eu neg obiectul A. Îndoiala mea nu este negarea realităţii. Dar zic: eu sunt în îndoiala fata de adevărul afirmaţiei „A exista”. Această afirmaţie: A exista continua sa subziste, eu n-am dat-o peste cap. Eu nu spun: Afirmaţia „A exista” este falsa, nu zic: A nu exista, ci zic: eu pun oarecum la carantina, tin sub bănuiala aceasta afirmaţie „A exista”. Ce se întâmpla cu ea? Aci vine partea cea mai grea, pe care v-o anunţam de la început. Ce se întâmpla cu

aceasta afirmaţie „A exista”, când o pun la îndoiala? Un lucru foarte simplu: îi suspend eficacitatea; nu afirm ca „A nu exista”, ci zic: „A exista” s-o lăsăm deoparte, nu prejudecam asupra cestiunii, o lăsăm la o parte. Rămâne afirmaţia „A exista”, dar îşi pierde sensul, adică îşi pierde eficacitatea aplicabilităţii.

Cred că este aproape clar. Când eu zic „ceasornic”, un concept oarecare, ceasornic-conceptul indica obiectul ceasornic, intenţionează un obiect care este însuşi obiectul real, natural. Cum ar fi dacă aş suspenda funcţiunea conceptului? Conceptul „ceasornic” exista, dar caracterul intenţional, adică indicarea obiectului prin concept, aceasta este suprimata.

Aceasta este, propriu-zis, considerarea logica, aceasta este perspectiva logica, punctul de vedere logic şi existenta logica. Existenta logica, punctul de vedere logic, perspectiva logica etc. nu schimba întru nimic natura unei cunoştinţe, dar taie legătura dintre o cunoştinţă şi funcţiunea ei naturala. Funcţiunea naturala a oricărei cunoştinţe este tocmai indicarea obiectiva de care vorbeam adineauri. În momentul în care tai aceasta indicare obiectiva, nu rămâne decât partea de cunoştinţă fără funcţiunea ei naturala şi aceasta cunoştinţă fără funcţiunea ei naturala este cunoştinţa în existenta ei logica.

Spuneam ca, în adevăr, nu schimba natura, structura cunoştinţei, pentru ca ea este numai suspendata în activitatea ei; spuneam că este o deosebire între negare şi suspensiune. Vedeţi, punctul de vedere logic sau postularea, poziţia logica a cunoştinţei în general nu este, propriu-zis, scepticismul, pentru ca eu nu mă îndoiesc asupra valorii, asupra posibilităţii cunoştinţei mele de a reprezenta, de a indica realitatea. Scepticul zice: adevărat, eu am cunoştinţă, am afirmaţia „A exista”, dar Dumnezeu ştie dacă în adevăr afirmaţia mea „A exista” are vreun sens. Suspensiunea aceasta, i-aş zice fenomenologica, este, propriu-zis, refuzul de a face orice considerare asupra funcţiunii cunoaşterii, asupra funcţiunii inductive a

cunoştinţei. Prin urmare, punctul de vedere logic este punct de vedere sceptic şi, pe de altă parte, nu este punct de vedere negativ. Punctul de vedere negativ este pur şi simplu: afirmaţia „A exista” este neadevărată. Afirmaţia „A exista” este neadevărata este tot aşa de puţin logica precum afirmaţia „A exista”, pentru că nu face decât să nege conţinutul unei cunoştinţe. Ei bine, acest conţinut al cunoştinţei este complet dat la o parte în aceasta considerare logica. Ce face, prin urmare, considerarea logica? O operaţie foarte simpla, care poate ca încă nu vă este aşa de clară: ea interzice cercetătorului de a face orice afirmaţie asupra valabilităţii cunoştinţei şi interzice cercetătorului de a face orice afirmaţie asupra funcţiunii cunoştinţei.

6. Dar poziţia aceasta logica o să spuneţi dumneavoastră ca poate să fie buna în altă parte, dar nu în teoria cunoştinţei, pentru ca teoria cunoştinţei doar aceasta face: la un moment dat ea trebuie să studieze, după cum v-am anunţat, tocmai legătura dintre cunoştinţa şi obiectul pe care-l indica cunoştinţa. Da, este adevărat, dar tocmai pentru ca să studieze legătura dintre cunoaştere şi realitatea însăşi, se cere ca cei doi termeni ai cunoaşterii să fie separaţi, bine delimitaţi. Deci, cunoştinţă care intra în cercetarea gnoseologica este în adevăr cunoaşterea privita din punctul de vedere logic. Punctul de vedere logic este – după cum aţi înţeles dumneavoastră – o metodă ceva mai largă decât domeniul teoriei cunoştinţei; adică, este o metodă care îşi are locul şi în logica, tot aşa de bine ca şi în teoria cunoştinţei.

Prin urmare, ca să legăm cu ceea ce am spus altă dată, deosebirea dintre teoria cunoştinţei şi logica nu sta în metodele acestor două discipline, ci în problemele speciale pe care fiecare le are, şi anume: logica cercetează cunoştinţa sub specie logicae, înăuntrul ei înseşi; teoria cunoştinţei studiază cunoştinţa în raport cu termenul celălalt al procesului, adică în raport cu obiectul pe care o cunoştinţă îl indica.

Iată câteva cuvinte, foarte puţine, foarte insuficiente, dar totuşi indicatoare, în linii mari, asupra metodei teoriei cunoştinţei şi asupra obiectelor cu care teoria cunoştinţei are într-adevăr să lucreze.

IV. OBIECTUL TEORIEI CUNOŞTINŢEI
18 decembrie 1925

1. Condiţiile care fac posibila cunoştinţa
2. Problema realităţii sub raport gnoseologic
3. Obiectele gândirii
4. Cunoştinţa preştiinţifică
5. Cunoştinţa ştiinţifică. Calităţi primare şi secundare ale lucrului
6. Exprimarea cantitativa a calităţii

1. Vom intra astăzi de-a dreptul în subiectul nostru: cari sunt problemele teoriei cunoştinţei – pentru ca acesta este sensul cursului din acest an: înşirarea, în datele cele mai generale, a problemelor teoriei cunoştinţei.

Cea dintâi problema care ni se pune noua este: ce este cunoştinţa?

Este evident ca, în expunerea acestei cestiuni, nu o să procedăm definitoriu, adică nu o să începem să spunem: „Cunoştinţa este cutare”. Noi o să expunem o analiza plecând, după cum am indicat de la început chiar, de la faptul însuşi al cunoaşterii, privit în adevăr sub raportul deducţiunii fenomenologice de care va vorbeam rândul trecut.

Când am o cunoştinţă, este evident ca eu cunosc ceva. O cunoştinţă este, în adevăr, o realitate, dar aceasta realitate nu este simpla, ci este o realitate întru atât întrucât iese din ea însăşi şi se raportează la ceva în afară de ea. Vasăzică, cunoaşterea pură şi simpla nu indica, propriu-zis, o problemă a teoriei cunoştinţei; ea indica cel mult o problemă de psihologie, indica procesul de

cunoaştere în devenirea lui temporala, spirituală.

Teoria cunoştinţei începe acolo unde eu încep să cunosc ceva, adică în momentul în care aceasta cunoştinţă este, propriu-zis, legată de un obiect care trece dincolo de ea, care este oarecum transcendent cunoştinţei înseşi.

Ce cunosc eu? Foarte simplu: eu cunosc ceea ce exista. Vasăzică, o presupoziţie a cunoştinţei este aceasta: o existenta oarecare sau, cum s-ar mai spune cu un alt cuvânt, o presupoziţie a cunoştinţei este realitatea. În urmărirea problemei acesteia a realităţii în legătură cu cunoştinţă, noi o să putem să desprindem încetul cu încetul elementele cari intra în constituirea cunoştinţei.

Cari sunt condiţiile ce fac posibila aceasta cunoştinţă?

Una din aceste condiţii am determinat-o deja în sensul ei general; adică, o condiţie a cunoştinţei este existenta a ceva care să fie cunoscut. Prin urmare, în momentul în care eu vorbesc din punctul de vedere gnoseologic de [spre] cunoştinţa, presupun imediat că exista ceva pe care eu îl cunosc şi aşa o să căutăm noi mai departe toate elementele pe care le presupunem, pentru ca cunoştinţa să fie posibila. În adevăr, dacă n-am presupune din capul locului că exista ceva, că este o existenta, că exista o realitate, cunoştinţa aceasta, sub raportul gnoseologic al problemei, ar fi imposibila. Ei bine, ce înseamnă: ceva exista, ce înseamnă: ceva este real?

2. Nu vreau să vă spun că o să rezolvăm aceasta problema a realităţii. Noi nici nu facem rezolvare de probleme, ci mai mult expunere de probleme şi, încetul cu încetul, o să ajungem şi la rezolvare, dar vreau să ştiţi din capul locului ca şi aceasta problema este una dintre cele mai aride, nu aşa de subtil fluenta ca metoda, dar tot aşa de logic insolubila. O să vedem imediat ca nu întotdeauna soluţionarea logica a unei probleme este o soluţionare care să mulţumească. Dar, pe de altă parte, trebuie se va afirm de acum că sunt, în afară de aceste soluţionări logice, altfel de soluţionări ale problemelor, cari nu mulţumesc,

poate, din punctul de vedere logic, dar cari, totuşi, sunt soluţionări. O să vedeţi mai târziu probleme cu un caracter mai precis, insolubil sub raportul logic. Deocamdată să vedem ce înseamnă real.

Una din soluţiile cari s-au dat a fost ca real este ceea ce exercita o activitate. În momentul [în care] exista o activitate, presupunem ca această activitate trebuie să aibă un suport, trebuie să aibă un punct de aplicare, un substrat. Ei bine, substratul oricărei activităţi este o realitate. Deci, s-a spus în filosofie ca realitatea se poate defini prin activitate complementara. Aceasta presupune, foarte pe scurt, ca tot ceea ce exista are o activitate şi că nu poate să existe activitate fără un suport existent al acestei activităţi.

Evident ca, în termeni generali, cam aşa este. Ştiţi, de pildă, ca, atunci când Le Verrier a descoperit existenta ultimei planete, care nu era cunoscuta pe atunci în sistemul solar, acea planeta nu era perceptibila, nu o văzuse nimeni. Existenta planetei Neptun a fost indusa oarecum din anumite perturbaţiuni cari aveau loc în mersul, în mişcările celorlalte planete. S-a presupus atunci ca, îndată ce exista o acţiune, adică perturbaţiunea în mişcările de revoluţie ale celorlalte planete, aceasta acţiune trebuie să aibă un suport şi, în adevăr, s-a dedus precis, pe cale matematica, că trebuie să existe suportul acesta. S-a afirmat că exista suportul acesta, s-a calculat în ce împrejurări ar putea să fie vizibil pentru noi acest suport, aşa încât, la un moment dat, după calcul precis, s-a arătat în instrumentul astronomic corespunzător imaginea noii planete, care era bănuita. Vedeţi, de la o acţiune, de la o activitate oarecare, de la un efect oarecare, s-a ajuns la existenta reală a unui corp.

Va spusei ca, în termeni generali, natural, aşa este: orice activitate trebuie să aibă un suport, deci oricărei activităţi trebuie să-i corespundă o realitate. Şi invers, orice realitate evident că trebuie să aibă o acţiune. Dacă n-ar fi decât acţiunea existentei acelei realităţi şi încă ar fi o acţiune. Dar, vă întreb: principial, orice realitate poate să

aibă o acţiune, dar toate acţiunile acestea sunt datoare să ajungă la cunoştinţa noastră? Teoretic, evident, realitatea se poate defini în funcţiune de acţiune, dar practic, adică întrucât sunt cunoscute de noi, toate lucrurile acestea pot să vină la cunoştinţă? Cu alte cuvinte, toate acţiunile lucrurilor acestora sunt perceptibile la cunoştinţa noastră? Este evident că nu. Şi atunci, conceptul acesta al realităţii, definit numai prin acţiune, scapa oarecum cunoştinţei noastre. Trebuie să ajungem la concluzia că exista o mulţime de lucruri, pe care noi nu le cunoaştem, deşi ele vor fi având o acţiune, şi ca domeniul însuşi al realităţii ne este principial refuzat. Nu putem să recunoaştem, nu putem să încercuim precis domeniul realităţii, natural, şi pentru ca felul de definiţie este în sine defectuos. Aţi observat, când zic ca orice realitate trebuie să aibă o acţiune, dintr-odată am pus problema în termenii următori: chiar dacă nu cunosc realităţile, cunosc acţiunile; adică, activitatea unei realităţi este criteriul pentru existenţa realităţii, este semn pentru existenţa ontologica a realităţii acesteia. Vasăzică, în adevăr, problema, pusă aşa, este pusă în funcţie, în termeni de cunoştinţă, în termeni de ajungere la conştiinţa mea; şi atunci, în momentul în care dovedim ca, principial, sunt acţiuni de care noi nu putem să luăm cunoştinţa, atunci evident ca aceasta definiţie a realităţii, care trebuia să fie o definiţie în funcţie de cunoştinţa noastră, nu se mai precizează în domeniul ei, adică nu mai are un domeniu precis. Principial, este exact ca orice realitate are o acţiune, dar aceasta definiţie nu ne ajuta la nimic, pentru că este egala din punctul de vedere teoretic cu „orice realitate exista", cu „orice realitate este o realitate", [ceea ce-l este o pura tautologie.

3. Prin urmare, vedeţi ca definiţiunea aceasta a realităţii nu este o definiţiune care să ne mulţumească. Este totuşi ceva adevărat în toată aceasta discuţiune. Vedeţi cum se punea problema? Se punea în termeni de gândire: este ceva real, acest ceva real este cunoscut de noi, acest ceva real are o acţiune, acest ceva exista ca

realitate în măsura în care el are o acţiune. Dar cunoştinţa mea? Cunoştinţa mea, în cazul pe care l-am expus, făcea oarecum parte integrantă din definiţia conceptului de realitate. Ia sa urmam calea inversa, adică să scoatem cunoştinţa din acest proces integrant! Dacă în cazul întâi scoatem cunoştinţa din acest proces integrant, atunci evident că se ajunge la tautologie: este real ceea ce este real. Gândiţi-vă însă la realitate şi gândiţi-vă la cunoştinţa mea, la gândirea mea, activitatea mea de a gândi aceasta realitate. Eu, de pildă, zic: mă gândesc la un obiect de la mine de acasă, mă gândesc la scaunul de la masa de lucru sau la masa de lucru. Masa aceasta de lucru exista clar, ea este obiect de cunoştinţă pentru mine. Dar eu nu mă [mai] gândesc la masa de lucru. Exista masa de lucru? Ea continua sa existe, ea este capabila de a fi obiect pentru gândirea mea.

Ma gândesc, de pildă, la Iuliu Cezar. Iuliu Cezar este ceva care nu mai exista. Ce exista, propriu-zis? Iuliu Cezar poate să fie obiect de gândire pentru mine, dar nu Iuliu Cezar el însuşi, în persoana, ci imaginea lui Iuliu Cezar, construită de mine din lecturile, din amintirile mele, dacă am trăit pe vremea lui Iuliu Cezar etc. Vasăzică, exista ceva ca obiect de gândire pentru mine, dar nu Iuliu Cezar, ci imaginea construită a lui Iuliu Cezar. O deosebire între masa mea de lucru şi Iuliu Cezar evident că exista: şi masa mea de lucru, şi Iuliu Cezar sunt obiecte de gândire pentru mine; dar masa exista şi fără ca eu să mă gândesc la ea, [pe când] Iuliu Cezar nu exista fără ca eu să mă gândesc la el; doar imaginea lui Iuliu Cezar, construită de mine, aceea exista. Vreau să spun că pot să mă gândesc la imaginea aceasta a lui Iuliu Cezar şi pot să-mi dau seama că mă gândesc la imaginea lui Iuliu Cezar, deci gândul la Iuliu Cezar este obiectul, el exista. De ce? Pentru ca el poate să subziste – aceasta vreau să spun – chiar dacă nu exista gândul la gândul imaginii lui Iuliu Cezar; adică, imaginea lui Iuliu Cezar exista ca gândire, gândul este şi el o realitate. Atunci, aşa, vag, ce ar fi realitatea? Eu zic: realitatea este tot ceea ce poate să fie obiect de gândire,

dar care poate să existe indiferent de faptul ca eu mă gândesc la el. Obiectul „masa” şi gândul „Iuliu Cezar” exista ca obiecte de gândire fără ca ele să fie [în conştiinţa, adică fără să mă gândesc la ele. Masa exista pentru mine, voi avea oricând posibilitatea sa gândesc asupra mesei; imaginea lui Iuliu Cezar exista, iarăşi, ca posibilitate de gândire pentru mine. Deci, zic eu, în termeni generali, înseamnă, propriu-zis, realitate ceea ce exista ca obiect de gândire pentru mine, dar care poate să existe chiar atunci când gândirea mea nu se exercita asupra lui; adică, exista tot ceea ce este de sine stătător, exista tot ceea ce nu este o creaţiune a mea, existenta în modul cel mai general.

4. Propriu-zis, gândirea omeneasca – spre a ajunge la considerarea aceasta – a făcut alt drum. Ia gândiţi-vă la cum socoteşte omul obicinuit lucrurile cari îl înconjoară. Omul obicinuit zice: masa exista, scaunul exista, omul exista şi el, o haină roşie îşi are şi ea realitatea ei de haina şi realitatea ei de roşie. Tot ceea ce poate să ajungă la cunoştinţa mea – zice omul simplu – este o realitate, este o existenta; şi anume, aşa cum ajunge la conştiinţa mea. Omul simplu nici nu se gândeşte, în mentalitatea preştiinţifică, vreodată ca dacă vad un lucru roşu, este pentru ca eu îl văd roşu. El zice: roşu este o calitate a lucrului. Tot ceea ce – eu aş zice, psihologiceşte – exista ca şi conţinut de conştiinţă este, în mentalitatea preştiinţifică, proiectat în afară şi oarecum ontologizat, hipostaziat. Toate cunoştinţele mele au existenta reala în afară de mine. Aceasta este mentalitatea preştiinţifică. Ea vede o haină roşie, dar o vede acum, când este lumina. Stinge lampa! O să vezi ceva negru-cenuşiu. Omul simplu va spune totdeauna: da, vad ceva negru-cenuşiu, neprecis, pentru că nu este lumina. În realitate însă, obiectul respectiv este roşu şi, ca să-ţi dovedesc că este roşu, imediat ce voi putea vedea acel obiect, mi se va arata roşu, voi putea să văd ca el este roşu.

5. Aceasta este atitudinea generală preştiinţifică. Dar,

în aceasta atitudine generală preştiinţifică, intervin, de la un moment dat, anumite probleme. La exemplul pe care l-am luat: este natural, se întreabă oamenii, să zic eu ca bucata de stofa este roşie pe lumina şi tot roşie pe întuneric, sau este mai natural să spun că e roşie pe lumina, dar este neagra-cenuşie pe întuneric? Adică, acest roşu este o calitate existenta în realitate a lucrului, sau aceasta calitate de roşu este altceva? Este o calitate a lucrului care nu este decât prin proiectarea asupra acestei bucăţi de stofa a unei anumite culori. Adică, roşu exista în el însuşi, în orice condiţiuni, sau nu exista decât în anumite împrejurări favorabile? O bucată [de stofa] este roşie în ea însăşi, sau are numai posibilitatea de a deveni roşie la percepţiunea noastră, în condiţiuni normale? Aceasta este o întrebare pe care şi-o pune mentalitatea care încetează de a fi preştiinţifică.

Problema este foarte veche. Ştiţi ca, încă din filosofia grecească, s-a ridicat îndoiala; ca, în genere, toată filosofia grecească, mai ales de la Socrate încoace şi cu sofiştii mai înainte, a pus întotdeauna la îndoiala gradul de adecvare a cunoştinţei noastre senzoriale. Şi mai ştiţi, în sfârşit, ca, mai târziu, imediat la începutul epocii moderne, s-a ridicat marea problema a aşa-numitelor calităţi primare şi calităţi secundare ale lucrului.

Vasăzică, lumea s-a întrebat: lucrurile sunt aşa cum le vedem noi, sau sunt altfel decât cum le vedem noi? Iar ceea ce vedem noi, ceea ce exista pentru conştiinţa noastră este ceva depărtat de realitate? Aceasta este problema care a apărut mai târziu, la Kant, precis sau foarte bine precizat, în forma deosebirii dintre aparenta şi lucrul în sine (Erscheinung şi Ding-an-sich). Aparenta este [o] problema moderna, care durează de la Descartes încoace.

Ce înseamnă ceea ce aminteam adineauri: problema calităţilor primare şi secundare? Mai întâi, ştiinţele propriu-zis descriptive – adică, în înţelesul obişnuit, pe care-l dam noi aci cuvântului, de pildă, anatomia, zoologia, botanica etc. –, ştiinţele acestea nu ridica problema critica

a ceea ce exista în adevăr. Ştiinţa zice: iată o specie de animale. Aceasta specie de animale o descriu, spun cum este; prin urmare, [fac] presupoziţia, din capul locului, ca ceea ce spun exista în realitate. Dar fizica? Fizica spune: culoarea nu este o calitate a lucrului, sunetul nu este o calitate a lucrului, mirosul, asemenea. Ceea ce se numeşte propriu-zis calitate nu exista în lucru, ci exista în cunoştinţa noastră despre lucru. Locke spunea: toate aşa-numitele calităţi secundare ale lucrurilor – acestea sunt calităţi secundare, [cele] care se leagă anume de simţul văzului, auzului, mirosului – nu exista în realitate, ci sunt elemente care intra numai în conştiinţa noastră constituita. Descartes, la rândul lui, spunea că exista anumite calităţi ale lucrurilor, care sunt fundate în realităţile însele. Aceste calităţi ar fi întinderea, durata, mişcarea etc.

Vedeţi care este deosebirea între primele şi celelalte calităţi: întinderea, durata, mişcarea sunt calităţi în legătură directă cu timpul şi cu spaţiul; celelalte: culoare, miros, sunet, forma sunt trecătoare, nu sunt calităţi ale lucrului, ci sunt elemente ale conştiinţei constituite.

De ce fizică a înlăturat calităţile secundare şi a ţinut la calităţile primare? Nu dintr-un motiv propriu-zis teoretic; pentru ca, în definitiv, după cum spun ca roşu este o calitate a conştiinţei mele, tot aşa pot să spun ca şi întinderea este un element constitutiv al conştiinţei mele. Kant a şi spus ca timpul şi spaţiul sunt forme apriori ale sensibilităţii mele. Deci, nici întinderea şi durata nu pot să fie calităţi reale ale lucrului. Totuşi, Galilei, mai înaintea lui Descartes, a spus: acestea sunt fundamentele realităţii. Dacă eu lucrez cu aceste calităţi ale lucrurilor, pot să merg la cunoştinţa realităţii; dacă lucrez cu celelalte calităţi, reducţiunea pe care raţiunea omeneasca trebuie s-o facă în lumea obiectiva atinge elementele cari ne vin prin senzaţiile de văz, de auz, de miros, dar păstrează ca intangibile calităţile în directa legătură cu timpul şi spaţiul, adică cu imaginile de mişcare.

Ma iertaţi că am făcut digresiunea aceasta, foarte

scurta. Nimic nu este aşa de important şi aşa de caracteristic pentru toată mentalitatea de la Renaştere până astăzi decât locul extraordinar de important pe care-l ocupa în toată teoria noastră imaginile de mişcare. Cele mai variate scoli filosofice trebuie să ajungă, în ultima analiza, să se fundeze tot pe imaginile de mişcare. Gândiţi-vă ca Descartes şi raţionaliştii (Descartes în special) aproape au fundat teoria fizica sub raportul filosofic. Dar gândiţi-vă [şi] ca Bergson este în ziua de astăzi intuiţionist, adică sta la polul opus al criticismului. Toată filosofia bergsoniana nu este deloc valabila, decât dacă se afirma de la început ca elementul fundamental în constituirea reprezentării este imaginea de mişcare. Toată logica asolinelor, care sta la baza logicei lui Bergson, are la baza, ca element fundamental, aceste imagini de mişcare. Pragmatismul de astăzi sta pe aceeaşi baza. Trecând în alte domenii, tot mişcarea este elementul care ne interesează cel mai mult. O să ziceţi: au fost şi alte forme! Da, a fost forma greceasca, în care mişcarea nu prea avea importanta. Aceasta chiar a fost caracteristic: ca lumea greaca a fost capabilă să facă concepţia sofismelor care negau mişcarea. Ştiţi cât au fost atacate aceste sofisme, sofismele eleatice, negate de lumea modernă şi [mai] ştiţi ca cea mai acerba critica care s-a făcut acestor sofisme ale mişcării a fost critica făcută de Bergson.

6. Spun deci, calităţile primare sunt primite şi reţinute de către fizica drept elemente constitutive ale realităţilor şi nu ale cunoştinţei noastre. De ce? Pentru un motiv practic şi nu teoretic. Teoretic, se poate nega tot aşa de bine existenta reală a acestor elemente, a mişcării, duratei, formei şi celelalte, ca şi [al celorlalte elemente, [cum] le-a şi negat Kant. Practic însă se schimba problema: dintre toate elementele constitutive ale unui obiect, adică ale conştiinţei noastre, culoarea, auzul, sunetul, mirosul nu sunt pasibile de a fi prinse în cantităţi, de a fi exprimate numeric, pe când celelalte, raporturile spaţiale şi temporale, sunt pasibile de aceasta exprimare numerică.

Aici este întregul secret al preferinţei pe care fizica o acorda calităţilor primare, fata de calităţile secundare ale realităţii. În adevăr, conceptul de măsură şi conceptul de spaţiu sunt cam unul şi acelaşi lucru. Tot ceea ce exista în spaţiu, ultimele elemente ale spaţiului sunt măsurate. Ştiţi, pe de altă parte, ca, atunci când s-a trecut conceptul acesta de măsură în operaţia de măsurătoare a timpului, s-a analogat timpul cu spaţiul. Ştiţi că se vorbeşte: în spaţiu de trei dimensiuni, adică trei sunt coordonatele de care am nevoie pentru a exprima numeric un lucru, şi se vorbeşte în timp de o dimensiune. Timpul are o dimensiune, spaţiul are trei dimensiuni. Ce înseamnă aceasta? Timpul şi spaţiul sunt calitativ deosebite, logic, fundamental deosebite.

Am foarte rar prilejul să vorbesc despre lucruri pe care le-am scris vreodată, pentru ca eu de obicei nu scriu. Acum însă vine acest prilej. Prin 1909 – 1910, când eram student aci, am scris un articol în care spuneam ca, în fond, de ce să se facă deosebire între cele trei dimensiuni ale spaţiului şi dimensiunea timpului? În definitiv, un lucru care exista în realitate nu exista în trei dimensiuni, ci în patru: exista în cele trei dimensiuni ale spaţiului şi în a patra dimensiune, a timpului. Eu spuneam: în definitiv, pentru ca să se exprime, propriu-zis, o existenta în chip numeric, trebuie să i se dea patru coordonate şi nu trei. Aceasta o spuneam eu, într-un moment de slăbiciune filosofica. După ce au trecut trei-patru luni şi m-am mai gândit la problema, am văzut că era o mică prostie ceea ce spuneam eu acolo. După doi ani însă, ducându-mă la Göttingen, am auzit de unul din cei mai mari fizicieni, Minkowski, care a emis această ipoteză foarte îndrăzneaţă. Toată lumea a zis: extraordinar de frumos! Ghinionul meu a fost ca eu părăsisem ceea ce peste doi ani era „extraordinar de frumos”. Care este deosebirea? Şi eu am dreptate, şi ceilalţi. În fond, problema este o prostie din punctul de vedere filosofic, dar este un lucru extraordinar din punctul de vedere matematic. De ce? Pentru ca, filosoficeşte, timpul şi spaţiul sunt două lucruri absolut

deosebite. Calitativ privite, în realitatea lor, timpul şi spaţiul n-au nimic comun. Cantitativ privite, sub raportul determinării unui obiect în existenta lui reala, timpul şi spaţiul n-au nimic deosebit şi atunci coordonata timp este exact în acelaşi fel coordonata ca şi celelalte trei coordonate spaţiale.

Vedeţi deosebirea de punct de vedere şi înţelegeţi acum de ce, în adevăr, fizica tine mortis la calităţile primare ale lucrurilor şi se interesează foarte puţin de aşa-numitele calităţi secundare: pentru ca aceste calităţi primare sunt pasibile de a fi exprimate numeric, de a fi transformate în cantităţi, pe câta vreme calităţile secundare, nu. Vedeţi ca aceasta deosebire – calităţi primare, calităţi secundare – nu este nici ea o deosebire fundata în realitate, ci este fundata în necesitatea mecanismului ştiinţific. Altfel, ele pot să fie tot aşa de valabile toate la un loc, după cum pot să fie tot aşa de nevalabile toate la un loc.

Aceasta problema, astfel înfăţişata, cu aceste date, constituie miezul problemei: deosebirea dintre aparenta şi realitate, dintre aparenta şi lucrul în sine.

Despre acest lucru vom vorbi în prelegerea viitoare.

V. CUNOAŞTERE, GÂNDIRE, REALITATE

19 decembrie 1925

1. Cantitativitatea cunoştinţei ştiinţifice
2. Cunoştinţa în filosofia kantiana
3. Poziţia fenomenologica
4. Cognoscibilitatea cunoştinţei
5. Gândire şi cunoaştere
6. Poziţia solipsista
7. Realitatea. Metoda descriptiva

1. Din prelegerea de ieri trebuia să reţineţi câteva lucruri fundamentale, şi anume, că exista un fel de

conştiinţă naiva şi, deci, un fel de cunoştinţă preştiinţifică, ce înzestrează toate lucrurile, toate evenimentele, cu anumite calităţi, cari [ar] exista în realitate. Toate întâmplările din natura sunt puse pe socoteala lucrurilor existând în natura şi toate evenimentele sunt considerate ca un fel de efect al unor anumite forte constitutive ale realităţilor; adică, de pildă, dacă un om obicinuit simte pe mâna căzându-i o picătură de ploaie, el zice ca apa aceasta care cade are o forţă şi ca forţa aceasta este o calitate a apei care cade. Gândiţi-vă ce zice morarul când vede că i se învârte roata de la moara, pe care o învârteşte apa. Dacă el baga mâna în apa, vede ca apa exercita o presiune asupra mânei lui. Roata se învârteşte pentru el în virtutea forţei pe care o are apa. Acesta forţa, pentru cunoştinţa preştiinţifică, este o calitate a apei care curge.

Vasăzică, este de reţinut din lecţia de ieri, de o parte, ca aceasta cunoştinţă preştiinţifică sau atitudine preştiinţifică e aceea care proiectează oarecum toate conţinuturile de cunoştinţă în afară şi le hipostaziaza în realitatea absoluta; şi ca, pe de altă parte, nici nu-şi pune problema în ce raport stam noi, subiectul, cu realitatea, cu obiectul acestei cunoaşteri.

Pe de altă parte, aţi văzut cum se desprinde, încetul cu încetul, aşa-numita cunoştinţa ştiinţifică şi cum aceasta cunoştinţă ştiinţifică distinge, după interesul pe care l-am lămurit în lecţiunea trecută, aşa-numitele calităţi primare şi secundare ale lucrurilor; adică, de o parte, calităţile cari ne vin prin percepţiunile vizuale, olfactive etc. Şi pe urma calităţile care ne vin prin senzaţiile de mişcare, de apăsare, de pipăit etc. Aceasta din urma atitudine am lămurit-o prin interesul pe care ştiinţa modernă îl are la transformarea cunoştinţei în genere într-o cunoştinţă măsurată. Nu este vorba de un interes oarecum conştient, adică ştiinţa nu-şi da seama că aşa trebuie să procedeze sau, cel puţin, nu şi-a dat seama la început. Când Galilei a fundat ştiinţa contemporana, el nu şi-a pus deloc problema aceasta, ca, în adevăr, trebuie să exprime în măsuri aceste calităţi, pentru ca realităţile să ajungă la cunoştinţa

noastră aşa cum sunt ele. Este adevărat, cunoştinţa matematica a fost întotdeauna o cunoştinţă preferata, o cunoştinţă mai precisa. Dar ştiţi, pe de altă parte, ca aceasta cunoştinţă matematica nu este întotdeauna cantitativa; adică, ştiţi că exista, altaturi de aşa-numita, hai să zicem, matematica ce lucrează cu numerele, o alta matematica, [una] care lucrează cu obiecte. Numerele sunt expresiunea unei măsuri, măsura însăşi este un obiect. Vasăzică, nici măcar afirmaţia care se face de obicei, anume ca matematica – fiind o ştiinţă sau o cunoştinţă de o precizie deosebita – are pretenţia sa servească de model întregii cunoştinţe ştiinţifice, nici măcar aceasta afirmaţie nu poate să explice cantitatifierea acestei cunoştinţe pe care a realizat-o ştiinţa modernă. Căci aceasta ştiinţă moderna iese dintr-o structura noua a spiritului omenesc, care structura nu are, propriu-zis, o explicaţie sau a cărei explicaţie noi nu o posedam. Noi putem să constatam pur şi simplu ca aceasta noua structura spirituala a dus la transformarea cunoştinţei ştiinţifice în genere, la o cunoştinţă cantitativa.

Vasăzică, aşa explicata, prin structura, prin esenţă, prin realitatea însăşi a cunoştinţei ştiinţifice, aşa explicata cestiunea, nu se poate vorbi de un interes conştient. De aceea spuneam adineauri ca ştiinţa a avut interes la cantitatifiere. Nu înseamnă ca ştiinţa a urmărit conştient idealul acesta al cantitatifierii, ci spun ca ştiinţă, în dezvoltarea ei naturala, de care poate nu-şi da seama, a urmat calea aceasta de transformare în cantităţi. Ca aceasta cale a fost cea normala se vede şi din faptul transformării întregii matematici într-o ştiinţă a numerelor, pentru ca operaţia pe care a făcut-o Descartes, atunci când a încercat şi a reuşit să înlocuiască liniile, punctele şi figurile geometrice în general prin numere, deci când a transformat geometria intuiţionista în geometrie analitica, nu este decât teoria introducerii numărului ca expresie a măsurii şi în domeniul geometriei, a măsurii care se exprima de-a dreptul cantitativ. Cum? O linie este un obiect oarecare. Acest obiect oarecare poate să fie

măsurabil. Măsurarea obiectului este şi raportarea măsurilor acestea la alt obiect, de aceeaşi natura, şi poate să ducă la stabilirea unor adevăruri foarte interesante. Dar aceasta încă nu înseamnă ca noi lucram cu exprimarea măsurilor. Când am două linii şi exprim proporţionalitatea dintre ele, am măsurat, dar n-am exprimat încă printr-un semn anumit măsura aceasta. Linia AB şi linia AC pot fi exprimate şi în raportul 4/3, dar şi în raportul AB/AC, care este un raport implicit, un raport netransformat într-o măsură comuna, neredus la un număr. Deci, spun: cantitatifierea cunoştinţei este o trăsătură fundamentala a ştiinţei moderne şi aceasta cantitatifiere a cunoştinţei nu provine de-a dreptul din matematica, ci ea însăşi a dus la transformarea matematicei prin apariţia ei în punctul central al interesului noii omeniri de după Renaştere.

Vasăzică, la acest lucru trebuie să vă gândiţi în legătură cu prelegerea de ieri: întâi, la felul în care exista cunoştinţa în cunoaşterea preştiinţifică şi, [al doilea], la acela în care exista problema pentru cunoştinţa ştiinţifică. Din felul acesta al doilea de existenta şi, mai târziu, de punere a problemei, noi am desprins iarăşi chestiunea lucrului în sine şi chestiunea aparentei; şi evident ca, de îndată ce anumite calităţi nu mai erau considerate de aceeaşi excelenta, as zice, era evident să facem o deosebire de valori între un aspect şi celălalt şi era necesar ca aceasta valorificare să aibă repercusiuni în teoria generală a cunoştinţei omeneşti. Ceea ce ne venea prin simţuri era aparenta în termeni generali sau elementele în care intrau şi calităţile primare erau aparenta. Elementele în care intrau numai calităţile primare erau realitate. Evident ca problema n-a putut să rămână aşa şi dumneavoastră ştiţi ce transformări a căpătat. Cea mai de seama transformare a fost, anume, că exista o aparenta a lucrului şi exista o realitate. Aceasta aparenta este însă o dată ultima a cunoştinţei noastre, este ceea ce se numeşte experienţa noastră.

2. Relativ la aceasta, citeam astăzi o recenzie pe care

un fost coleg al dumneavoastră o face, în care se întrebuinţa rău cuvântul experienţa. Recenzentul pretindea, anume, ca filosofia kantiana, criticismul considera două elemente constitutive ale cunoştinţei: experienţa şi lucrul în sine, ceea ce este aproximativ, fals. Experienţa în înţelesul kantian înseamnă cunoştinţa pur şi simplu, adică elementul subiectiv plus elementul obiectiv. Experienţa este data ultima a cunoştinţei noastre, este, cum as spune, o realitate în care noi suntem închişi şi dincolo de care nu putem să trecem; adică – pentru ca să vă aduc aminte termenii generali ai problemei –, exista o realitate, deci exista un motiv obiectiv al cunoştinţei. Exista atunci o posibilitate în conştiinţa noastră, o posibilitate de cunoaştere, o posibilitate de a lua contact cu acest motiv obiectiv, cu aceasta existenta transcendenta conştiinţei noastre, în afară de conştiinţa noastră. El zice: posibilităţile mele interne sunt elemente transcendentale, existentele din afara sunt elemente transcendente, cari transcend posibilităţile conştiinţei mele. As zice deci – nu o spune el, dar cred că este exact în sensul lui – transcendental plus transcendent da cunoaşterea sau da experienţa.

Prin urmare, două elemente foarte bine distincte: transcendental şi transcendent, al căror rezultat – experienţa – este însăşi cunoştinţa noastră.

Ce este realitatea? Realitatea este ceva care exista, dar ceva care exista numai ca motiv de cunoştinţă, ca motiv de experienţa pentru noi. Ceea ce este realitatea în sine însăşi ne rămâne întotdeauna închis ca posibilitate de cercetare. Celălalt element, elementul transcendental, acesta este în noi.

Vedeţi, este aci o mică nelămurire, care nu este rezolvata în filosofia kantiana. Noi avem o cunoştinţă. Aceasta cunoştinţă este un tot, care tot este compus din elementul de posibilitate de cunoaştere şi din elementul de motiv de cunoaştere, elementul subiectiv şi elementul obiectiv. Aceasta este data ultima pentru conştiinţa noastră, este, cum spuneam adineauri, un tot închis, din

care nu putem să ieşim. Kant zice: elementul din afara este de necunoscut pentru noi; el constituie aşa-numitul lucru în sine, das Ding-an-sich. Elementul celălalt constituie posibilitatea, facultatea noastră de a cunoaşte, condiţiunile cunoaşterii noastre. Este elementul transcendental. El însă procede la analiza acestui element transcendental – şi dumneavoastră ştiţi care sunt elementele, cari sunt categoriile de funcţiuni cari intra în acest element transcendental. El pretinde însă ca lucrul în sine nu poate să fie cunoscut, pentru ca transcende cunoştinţei, ceea ce este exact, teoretic vorbind. Dar el pretinde ca formele cunoştinţei noastre pot să fie cunoscute, ceea ce nu mai poate să fie exact, pentru ca, în definitiv, şi aceste forme transcend cunoştinţei noastre. Noi nu putem să avem cunoştinţă formelor apriori, adică a unui element care constituie cunoştinţa. Ceea ce avem noi este cunoştinţa pur şi simplu. Deci, dacă nu putem să cunoaştem lucrul în sine, nu putem să cunoaştem nici formele apriori, nici funcţiunile cari fac posibila cunoştinţa. Noi nu cunoaştem decât cunoştinţa propriu-zisă.

3. Vasăzică, în atitudinea aceasta care se numeşte în genere, cu un termen neprecis – pentru că se întrebuinţează în mai multe sensuri –, atitudine fenomenologica, poziţiunea fundamentală este: exista o realitate; ea este obiectiva, dar aceasta realitate obiectiva nu poate să fie cunoscută.

Acum, nu trebuie să credeţi ca aceasta poziţiune fenomenologica se mărgineşte numai la Kant. Din acest punct de vedere, şi Spencer este tot un fenomenolog; adică, şi el admite că este de necunoscut o ultimă realitate, şi el admite tocmai ca aceasta realitate nu poate să fie niciodată pătrunsă de cunoştinţa noastră. Şi tot fenomenologi pot să fie consideraţi şi neopozitiviştii: Mach, Avenarius, Petzoldt şi ceilalţi.

Poziţia aceasta fenomenologica are ceva adevărat în ea şi are şi ceva foarte atrăgător. Pentru că este adevărat ca ceea ce cunoaştem noi este, în primul rând, cunoştinţa

noastră, adică rezultatul experienţei noastre, rezultatul intrării noastre în contact cu lumea din afară de noi, cu elementul transcendent, as zice. Aceasta este adevărat. Noi simţim, de la cea mai uşoară analiza – şi deosebirile între calităţile primare şi [cele] secundare pe care le făceam rândul trecut sunt oarecum un argument –, ca ceea ce avem în minte drept conţinut de conştiinţă nu este realitatea însăşi, ci este ceva deosebit de realitate, este un fel de imagine a realităţii, indiferent dacă această imagine a realităţii este justa, adecvata sau neadecvata. Noi trăim în concluzia aceasta: cunoaşterea noastră este ceva deosebit de aceasta realitate.

4. Ei bine, asupra acestui punct apăsând, în filosofia veacului al XIX-lea – a existat şi în alte vremi, mai de demult, dar acum s-a spus expres – s-a născut o alta şcoală filosofica ce interpretează problema realităţii.

Vedeţi, expunerea mea nu este aşa de uşor de urmărit, pentru ca eu cam fac aci să se încalce domeniile a doua probleme deosebite: problema existentei unei realităţi cu problema cunoştinţei realităţii. Dar însăşi cugetarea filosofica aluneca pe un domeniu neprecis. Adineauri, în fenomenologie, v-am afirmat existenta unei realităţi, dar o existenta care nu este de cunoscut, pentru ca de cunoscut nu este decât cunoştinţa noastră ca atare. De acest punct, de cognoscibilitatea cunoştinţei noastre, se leagă filosofia aşa-numita „cognoscientista”, care zice: a afirma existenţa unui lucru în sine, a unei realităţi obiective este o contradicţie. Vasăzică, cognoscientismul spune: nu exista o lume în afară. Este o contrazicere, pentru ca, în definitiv, tot ceea ce exista pentru mine exista ca experienţa a mea – aceasta au spus-o şi fenomenologii –, exista drept conţinut de conştiinţă. Deci, toată existenta nu se reduce decât la conţinut de conştiinţă – şi vedeţi alunecarea imediat –, numai ceea ce exista drept conţinut de conştiinţă exista cu adevărat.

5. Deci, un lucru, pentru ca să existe, trebuie să fie

gândit. Dacă nu este gândit, nu exista pentru mine. Dar dacă lucrul în sine nu poate să fie cunoscut înseamnă ca el nu poate să fie gândit. În momentul în care un lucru nu poate să fie gândit, el nu exista, deci lucrul în sine nu exista. Este cea mai frumoasă exemplificare de sofistica contemporana, pentru ca aci se joacă asupra a două înţelesuri ale cuvântului „gândit”. Eu gândesc un lucru înseamnă că am un conţinut de conştiinţă; dar: eu gândesc un lucru nu înseamnă: eu cunosc un lucru. Eu pot să gândesc un lucru fără să-l cunosc. A cunoaşte un lucru înseamnă ceva mai mult; înseamnă, întâi, a-l deosebi de tot ceea ce este altfel decât el, dar, în acelaşi timp, înseamnă a-l analiza şi în ceea ce este el ca atare. Trebuie să-i aplic cele două operaţiuni fundamentale carteziene unui lucru pentru ca să-l cunosc: claritatea şi distincţia. Dacă aplic numai o asemenea operaţie, este natural că l-am gândit, dar nu l-am cunoscut.

Acelaşi lucru se întâmpla şi cu lucrul în sine. Eu disting lucrul în sine de toate lucrurile celelalte. Vasăzică, aplic operaţia de distincţie, atât şi nimic mai mult decât atât. Eu însă nu pot să-i aplic şi operaţia de claritate; adică, nu pot să disting elementele constitutive ale acestui lucru. El poate să existe ca şi conţinut de conştiinţă, şi totuşi să nu fie cunoscut, poate să fie gândit şi să nu fie cunoscut. Fenomenologismul afirma însă ca lucrul în sine nu poate să fie cunoscut, nu ca lucrul în sine nu poate să fie gândit – şi distincţia este fundamentala. Aşa încât conscientialismul, care încearcă să nege realitatea obiectiva în afară de conştiinţa noastră, încercând să pună accentul pe o anumită poziţie kantiana, nu izbuteşte să facă lucrul acesta pentru simplul motiv ca recurge pur şi simplu la un sofism, la confuzia dintre a gândi şi a cunoaşte, care confuzie nu este cu nimic fundata. Dar unde poate să ducă aceasta confuzie şi unde poate să ducă conscientialismul se vede foarte bine – şi citez exemplul acesta numai ca să leg cu ceea ce spuneam ieri –, as zice, în extrema stânga a conscientialismului, în aşa-numitele teorii solipsiste.

6. Kant lucrează cu conştiinţa în genere, adică cu o structura ideala, o conştiinţă oarecare a unei conştiinţe logice hipostaziate, nu a conştiinţei realizate în individ. Kant zice: ceea ce afirm eu despre conştiinţă este valabil pentru toate conştiinţele, nu pentru conştiinţele concrete ale lui A, B, C, ci pentru orice conştiinţă, pentru conştiinţa în genere, o conştiinţă pur şi simplu. Acelaşi punct de vedere l-a urmat şi conscientialismul, care şi el spune ca tot ce exista exista ca şi conţinut de conştiinţă şi nu poate să existe altfel. Conscientialismul se raportează tot la aceasta conştiinţă în genere.

O alta şcoală filosofica însă, care a ţinut să se amuze, spune: da, este adevărat ceea ce susţine conscientialismul. Dar ce înseamnă conştiinţa? Eu, care stau şi gândesc, pot să afirm un singur lucru, şi anume, că am anumite conţinuturi de conştiinţă, am anumite cunoştinţe. Ca om, eu am imaginea unei existente; ea închide o lume reala în mine. Toate reprezentările pe care le am de la mine, de la corpul meu, toate reprezentările pe care le am în conştiinţa mea, toate acestea constituie o lume. Dar aceasta lume este singura lume existenta? Dumneata o să afirmi ca şi dumneata ai o asemenea lume. Se poate, însă dumneata nu exişti pentru mine decât ca [un] conţinut al conştiinţei mele; dumneata nu eşti o realitate, şi nici conştiinţa dumitale nu este o realitate pentru mine, ci este un conţinut de conştiinţă, este o cunoştinţă a mea.

Vedeţi dar [ca] între aceste două scoli, [cari] afirma pur şi simplu realitatea absolută a conştiinţei concrete, una aluneca de la gândire la cunoaştere, cealaltă aluneca de la conştiinţa la conştiinţa concreta, la conştiinţa realizata şi neaga pur şi simplu existenta oricărei realităţi în afară de cunoştinţă, adică în afară de conţinuturile de conştiinţă ale individului. Exista [aceasta] lampa, exista ca [o] cunoştinţa a mea, ca [un] conţinut al meu de conştiinţă, dar nimic altceva. Exişti dumneata ca imagine, ca [o] conştiinţa a mea, dar, după cum pentru dumneata nu exista un lucru în sine, care să corespundă lămpii, tot aşa,

pentru mine nu exista un lucru în sine, care să corespundă conştiinţei dumitale.

Ce se poate obiecta acestui punct de vedere? Logic, absolut nimic. De aceea vă spuneam rândul trecut că exista un fel de lămurire logica a problemelor şi un fel de lămurire a problemelor care nu este logica. Acum, se poate întâmpla foarte adesea ca lămurirea care este logica sa nu satisfacă, după cum se poate întâmpla ca o lămurire care nu este logica sa satisfacă.

Ei bine, aceasta lămurire, aceasta rezolvare, aceasta soluţionare solipsista a problemei este foarte logica, dar nu satisface. Schopenhauer, care s-a ocupat cu problema aceasta, a afirmat pur şi simplu ca nu exista mijloc de a ataca logic poziţia solipsista. Însuşi Schopenhauer, tocmai pentru ca să arate care este valoarea soluţiunii acesteia, a zis: solipsismul este o filosofie admirabila, cu un singur defect; şi anume, ca solipsismul este punctul de vedere al nebuniei. Şi aşa este. Împotriva tuturor acestor fapte, împotriva evidentei acesteia logice, se revolta – cine? Bunul-simţ. Se revolta încă – cine? Convingerea noastră ca ceea ce este prezent în conştiinţa noastră este în adevăr exact, este în adevăr real. Este prezent în conştiinţa mea acest ceasornic, dar conştiinţa mea refuza să creadă ca acest ceasornic este numai în conştiinţa mea. Conştiinţa mea îl arunca în afară, îl proiectează în afară, îi da, îi construieşte, dacă voiţi, o existenta.

7. Prin urmare, exista ceva sau nu exista ceva în realitate? Este o problemă lipsită de sens. Problema adevărată este: cum ne închipuim noi, cum trăim noi în fapt, care sunt presupoziţiile de lucru ale conştiinţei noastre? Ei bine, aceste presupoziţii de lucru sunt că exista o realitate în afară de noi, iar aceasta convingere, că exista o realitate în afară de noi, nu se sprijină pe niciun argument, ci se sprijină pe însăşi structura conştiinţei noastre. Conştiinţa noastră este aşa făcută, încât hipostaziaza în afara anumite conţinuturi ale ei de conştiinţă şi refuza să creadă ca ceea ce proiectează în

afara are numai o existenta iluzorie. [Ceea] ce contează în fiecare moment că exista efectiv, real, ca obiect se înfăţişează în afară de noi.

Deci, fata de superba şi inatacabila construcţie logica a solipsismului, care nu ne satisface, noi afirmam aci, pur şi simplu, un fapt, nu înfăţişam o argumentare, afirmam faptul acesta de prima necesitate pentru însăşi existenta noastră, faptul ca conştiinţa noastră contează întotdeauna cu o realitate în afară de noi. O presupoziţie, prin urmare, fundamentala a oricărei cercetări, a oricărei cunoaşteri, este că exista în afară de noi, exista, prin urmare, transcendent, o realitate. Cum este aceasta realitate, cât din aceasta realitate se răsfrânge în conştiinţa noastră sunt o altă problemă, pe care poate ca o s-o analizam şi o să vedem dacă poate fi analizata prin argumente sau se reduce şi ea la anumite presupoziţii fundamentale. Dar, fapt este ca presupoziţia fundamentală pentru orice teorie a cunoaşterii şi pentru orice funcţiune a conştiinţei noastre în genere este tocmai aceasta existenta a unei lumi din afară, nu ca teorie, vă spun încă o dată, ci ca fapt.

Am ţinut să închei astăzi ceea ce spuneam despre problemele pe care le-am pus în lecţiunea de ieri, pentru ca să aveţi o idee precisa despre felul în care, în adevăr, înţeleg eu să fac cursul acesta. Vedeţi aci aplicarea metodei descriptive de care va vorbesc de câţiva ani, metoda descriptiva care, teoretic, programatic, se debitează de zeci de ani, dar care în universitate nu este aplicata. Metoda pe care o aplic eu este descriptiva, căci ne duce la anumite rezultate ultime, ne duce la fapte, nu la argumente. Noi nu construim logic în niciun fel, raţional sau intuitiv, eşafodaje de idei şi de argumente, ci noi analizam lucrurile aşa cum ni se înfăţişează şi ajungem la ultima expresie a lucrurilor acestora. Deci, universul pe care-l cream noi, din acest punct de vedere, este un univers de existente, de esenţe, un univers oarecum de obiecte, static, nu un univers construit de noi dialectic sau un univers care se construieşte el cu ajutorul nostru.

Acesta este un lucru pe care trebuie să-l ţineţi minte nu numai la ceea ce spun eu la teoria cunoştinţei, ci este şi limbajul pe care-l vorbesc eu în filosofie.

Vasăzică, în cestiunea problemei realităţii, noi am ajuns la rezultatul acesta: fenomenologismul, conscientialismul, solipsismul sunt teorii cari pleacă din ce în ce mai puţin de la fapte şi cari ajung din ce în ce mai mult la construcţii dialectice. Ele nu sunt în măsură, propriu-zis, să rezolve chestiunea existentei unei realităţi, ci aceasta existenta a realităţii ne este data noua în toate cercetările de gnoseologie şi ne este data în însăşi funcţiunea conştiinţei noastre, ne este data noua ca o convingere, ca un fapt dat, nu ca un fapt descoperit, nu ca un fapt construit. Realitunea externă este, cu alte cuvinte – şi aceasta este concluzia –, o presupoziţie fundamentala a cunoaşterii noastre. Ei bine, întregul sistem de presupoziţii fundamentale al cunoaşterii noastre va constitui pentru dumneavoastră, după câteva lecţiuni, imaginea însăşi a cunoaşterii. Aşa înţelegem noi să rezolvam împreuma aci problema care se numeşte: ce este cunoştinţa.

VI. CUNOAŞTEREA ŞI CONSTRUCŢIA REALITĂŢII
22 ianuarie 1926

1. Existenta realităţii – o presupoziţie fundamentala a cunoaşterii
2. Cunoaşterea realităţii
3. Principiul identităţii
4. Principiul contradicţiei
5. Metoda dialectica
6. Poziţia bunului-simţ

1. Ultimele două lecţiuni au fost afectate aşezării, dacă voiţi, as zice mai mult propedeutice, a problemei noastre. Trebuia să găsim, cu alte cuvinte, un punct de plecare în procesul cunoaşterii. Acest punct de plecare l-am găsit în stabilirea unei existente transcendente noua,

care este realitatea.

Aţi văzut însă ca stabilirea existentei acestei realităţi nu am făcut-o nici cu ajutorul logicei, nici cu ajutorul nu ştiu căror deducţiuni de raţionament. Aţi văzut ca existenta realităţii nu se poate nici postula logiceşte, nici constitui metafizic sau aprioric deductiv. Concluziunea la care am ajuns, după cele două prelegeri, a fost că trebuie să luăm aceasta [existenta] a realităţii ca un fapt, ca ceva dat, peste care nu putem să trecem şi a cărui fundare teoretica ne scapă, propriu-zis.

Aceste două lecţiuni sunt întru atât de interesante pentru întreg cursul de teoria cunoştinţei, întrucât stabilesc punctul de vedere din care înţelegem să desfăşurăm întreaga problematica a teoriei cunoştinţei. Teoria cunoştinţei sau, mai exact, cunoaşterea în înaintarea ei, pentru stăpânirea aceasta a realităţii, sub raportul cunoaşterii, nu procedează deductiv, nu procedează dialectic, constructiv, ci procedează de la evidenta – nu de la evidenta care ar avea însă un caracter subiectiv, ci de la fapte –, de la lucruri date, peste care nu se poate trece.

Acesta este punctul de plecare. Cu alte cuvinte, realitatea este pentru noi ceva [pe] care îl găsim pur şi simplu, a cărui fundare sau justificare ne scapă şi care formează pentru noi – cu un cuvânt cam barbar – un fel de presupoziţie a întregii teoretizări de mai târziu.

Realitatea exista ca fapt. Realitatea exista. Afirmarea aceasta nu se sprijină pe niciun fel de raţionament, ci pe ceva, as zice, de ordin ascuns, se sprijină pe o constatare a conştiinţei, pe un fapt peste care conştiinţa nu poate să treacă.

De aci însă urmează două lucruri: întâi, ca, propriu-zis, ceea ce cunoaştem noi ca realitate nu are încă un caracter ascendent conştiinţei noastre, căci ultima cristalizare a acestei realităţi este tocmai o stare de conştiinţă. Adică, exista ceva înseamnă pur şi simplu: eu, conştiinţa în general, am o anumită percepţiune peste care nu pot trece. Realitatea este, în cadrul consideraţiunilor

noastre de până acum, propriu-zis, ceva dat conştiinţei noastre, un conţinut al conştiinţei noastre. Dar aci intervine deosebirea care trebuie făcută fata de conştientialism. Căci acest conţinut al conştiinţei noastre nu funcţionează întrucât este conţinut al conştiinţei, ci acest conţinut al conştiinţei ne este dat într-un obiect exterior al conştiinţei; adică, conştiinţă nu în stadiul ei critic, ci în stadiul ei naiv-realist constituie un fapt. Aceasta este existenta realităţii.

Ei bine, conştiinţa aceasta nu-şi da seama şi nici nu vrea să ştie de conţinutul cunoştinţei care reprezintă aceasta realitate, ci zice pur şi simplu: aceasta realitate exista pentru ca iau cunoştinţă de ea.

Vasăzică, cunoştinţa pe care o am de [spre] existenta realităţii este, pentru punctul de plecare al teoriei cunoştinţei, consecinţă a existentei efective a acestei realităţi. Aceasta este deosebirea. Iată primul fapt.

Al doilea fapt este ca, până acum, noi nu aveam în acest proces al cunoaşterii decât, pur şi simplu, aceasta afirmare: exista o realitate ca obiect al unui conţinut sigur al conştiinţei noastre. Atât. Nimic mai mult.

Ei bine, în momentul în care noi avem data aceasta realitate, ce putem face cu ea? Adică, în momentul când – hai să zicem, cu un termen impropriu, dar care, cu toate acestea, se întrebuinţează în filosofie – noi postulam, cum făcea Aristotel, aceasta realitate, ce putem face cu ea?

Realitate este ceva, dar, pentru teoria noastră, este deocamdată pur şi simplu un concept general, ceva în afară de conţinut. Aceasta postulare a realităţii se desfăşoară prin varietatea de cunoştinţe a realităţii.

2. Cum cunoaştem noi realitatea? Sunt mai multe teorii în privinţa aceasta. Una din cele mai însemnate sforţări ale neamului omenesc, una din cele mai mari sforţări ale filosofilor a fost de a construi din aceste postulate ale realităţii, plecând de la acest dat, de la elementul acesta dat, existenta realităţii, de a construi realitatea însăşi. Toată şcoala raţionalista şi, mai departe,

toată şcoala absolut idealista aceasta fac: construiesc realitatea. Ceea ce cunosc eu din realitate, sub raportul filosofic, metafizic, nu este realitatea însăşi perceputa de mine, ci dedusa de mine din anumite postulate, dedusa de mine cu ajutorul raţiunii. Cu ajutorul raţiunii – cum? Cu ajutorul logicei. Problema aceasta se complica apoi cu problema, ceva mai speciala, dacă logica este, în adevăr, o ştiinţă constructiva ([problema] pe care putem să o neglijam); se complica însă, în ceea ce ne interesează pe noi, şi din punctul de vedere al funcţiunii creatoare a principiilor logice.

Dacă am realitatea data, dacă am ca punct de plecare o existenta a mea, cu ajutorul principiilor logice ce le cunosc: identitate, contradicţiune, terţiu exclus etc., cu ajutorul acestor principii pot să desfăşor un întreg univers. Şi, în momentul în care o singură existenta, realitatea adică, este punctul de plecare, atunci, dacă operaţiunile mele logice sunt exacte, evident ca [şi] construcţiunea mea raţională nu va fi numai una raţională, ci va fi şi o construcţiune reprezentând un univers existent în realitate. Este un lucru pe care vi-l expun schematic, de unde iese la iveala slăbiciunea punctului de vedere, dar este un punct de vedere care, în cel puţin jumătate din istoria filosofiei, este închis în acest punct de plecare – şi nu de aşa mult [timp]. O să ziceţi: pe vremea când nu erau oamenii aşa de deştepţi ca acum! Nu. Dumneavoastră ştiţi ca şcoala de la Marburg cam aceeaşi pretenţie are. Ei bine, eu nu înţeleg lucrurile acestea. Desigur ca, dacă l-ai lua pe respectivul de la început, poţi să mergi cu el până la sfârşit. Dar deosebirea dintre o carte bună şi una rea este ca, cu o carte rea, ca să mergi până la sfârşit, trebuie să o iei de la început, pe câta vreme una buna poţi să o începi de oriunde, tot buna e.

Ei bine, dacă luaţi o carte dintre acestea ale filosofilor idealişti, cari, fără îndoială, nu au fost tocmai oamenii cei mai neîndemânatici, şi o deschideţi la urmă, o să vedeţi că sunt unele parţi ce conţin aberaţii. (Poate că nu veţi avea curajul să spuneţi aceasta, pentru că este

vorba de ceva tipărit, dar dacă, de exemplu, ar fi un manuscris sau dacă ar fi vorba, de exemplu, de sfârşitul unei conferinţe...)

Deci, eu – ca să simplific lucrurile – nu urmăresc pe respectivul în capitolul doi sau în capitolul trei, ci în însăşi structura meşteşugului lui de raţionare. Şi atunci, zic: cum construim noi universul, plecând de la un fapt dat şi ajutându-ne cu principiile logice? Cari sunt aceste principii logice?

Primul dintre principiile logice este principiul identităţii, al doilea este principiul contradicţiunii şi, în sfârşit, al treilea, principiul tertiului exclus – ca să nu mai vorbim şi de al patrulea, acela al raţiunii suficiente, care nu e un principiu constructiv, ci e un principiu – ca să zicem aşa – explicativ, deşi eu aş zice, mai degrabă, expozitiv.

3. Principiul identităţii spune ca un lucru este aşa cum este el şi nu este altfel.

Cum poţi, cu ajutorul acestui principiu, să lărgeşti o cunoştinţă? Nu am decât un fapt dat, existenta realităţii, şi principiul identităţii care face aceasta afirmare: realitatea este, adică realitatea este aşa cum este ea şi nu este altfel.

Realitatea este aşa cum este ea înseamnă, pur şi simplu, afirmarea identităţii conceptuale a realităţii, independent de timp şi spaţiu – identitatea logică, nu cea materială.

Realitatea este un concept cu anumite margini bine stabilite şi eu am dreptul, în virtutea principiului identităţii, ca acest concept să-l întrebuinţez totdeauna în siguranţă ca el rămâne totdeauna acelaşi.

Vasăzică, am faptul existentei realităţii. Cu ajutorul principiului identităţii, eu nu pot să ies în afară de acest fapt, ci rămân înăuntrul faptului, adică afirm identitatea faptului.

Identitate înseamnă o mulţime de lucruri. Când zic că am o identitate matematica oarecare, când zic ca A este identic cu A, aceasta înseamnă pentru matematica două

lucruri: ca A este A, aşa cum este el, dar mai înseamnă încă ceva, şi anume, că exista doi termeni, A şi A, şi ca aceşti doi termeni au exact aceeaşi funcţiune.

Identitate însă mai înseamnă şi altceva – şi poate ca pentru filosofie acest „altceva” este încă mai interesant. Ce înseamnă când te cheamă la poliţie şi ţi se cere să-ţi stabileşti identitatea? Înseamnă că ţi se cere să te defineşti pe dumneata, înseamnă că trebuie să-ţi arăţi semnele după cari vei putea fi recunoscut oricând, înseamnă să arăţi ce este esenţial în dumneata. Ce înseamnă Nae Ionescu? Un om. Dar cum voi putea eu să-l cunosc pe acest Nae Ionescu? Cum îşi stabileşte el identitatea lui? Definindu-se. Aceasta înseamnă identitate: definirea a ceva spre deosebire de celelalte obiecte.

Poliţia este deocamdată mai filosoafa decât matematicianul, pentru ca matematicianul, în limbajul pe care-l întrebuinţează, ajunge la oarecari alunecări.

Din faptul ca identitatea matematica se poate reprezenta şi prin semne aşezate între doi termeni, şi plecând de la faptul acesta, că exista doi termeni între care se pune un semn, s-a alunecat de la identitatea aceasta pe care o numeam logica, la o identitate care nu este o identitate propriu-zisă, ci este o identitate funcţională.

Ce înseamnă identitate funcţională? Dacă eu, spre exemplu, am cifra 3 şi am, de altă parte, suma 2 + 1, din anumite puncte de vedere, 3 joaca acelaşi rol ca 2 + 1. Bineînţeles, numai din anumite puncte de vedere, căci 2 + 1 este altceva decât 3. În anumite împrejurări însă, 2 + 1 joaca acelaşi rol ca 3. Şi atunci, fără să se spună, se subînţelege totdeauna, în anumite împrejurări, 3 este identic cu 2 + 1; adică, funcţiunea îndeplinita de 3 este aceeaşi cu funcţiunea îndeplinita de 2 + 1. Deci, identitate nu numai prin raport la însuşi obiectul pus în formula, ci [şi] la altceva, la o funcţie, care este deasupra acestor obiecte şi care este oarecum închisa în fiecare din aceste obiecte.

Deci, identitatea matematica propriu-zisă nu este identitatea a doi termeni; identitatea a doi termeni este,

cum am spus-o, un fel de contrazicere.

În adevăr, cum o să fie identitate, dacă sunt doi? Ca să fie doi, trebuie să se deosebească unul de altul, căci altfel nu mai putem să distingem că sunt doi. Trebuie să existe un element. Închipuiţi-vă că sunt doi fraţi gemeni, cari seamănă perfect, care se îmbraca chiar la fel, şi că-l vedeţi pe unul la Văcăreşti (în cartierul cu acest nume) şi pe altul în cartierul Cotroceni. Veţi putea să-i deosebiţi? Nu. Dacă ştii ca în momentul acela unul este la Văcăreşti, iar celălalt la Cotroceni, atunci zici: da, sunt doi. De ce? Pentru că este un element de distincţiune: aşezarea lor în spaţiu. Dar închipuiţi-vă ca, printr-o împrejurare oarecare, v-aţi fi dus la Văcăreşti şi l-aţi fi văzut pe cel de acolo şi ca pe urma v-aţi fi dus la Cotroceni şi l-aţi fi văzut şi pe acesta; aţi fi ştiut că este altul? Desigur că nu.

Identitatea a doua obiecte este o imposibilitate. Trebuie să fie un element de distincţiune: aşezare spaţială, temporala, un element constitutiv chiar, dar trebuie să fie ceva, căci altfel nu mai este identitate. Un obiect este identic cu el însuşi.

Vasăzică, spun eu, identitate nu exista. De îndată ce este identitate, şi deci postularea logica a unui obiect cu ajutorul principiului acesta al identităţii, nu pot să ies din acel obiect, ci rămân înăuntrul lui. Am postulat afirmarea aceasta: exista realitatea. Ei bine, cu principiul acesta al identităţii nu trec peste aceasta afirmare: exista o realitate, ci trebuie să repet la infinit existenta unei realităţi. Cum construiesc eu atunci, cu principiul acesta logic? Veţi zice: dar mai exista şi principiul contradicţiei. Foarte bine! Ce spune acesta?

4. Principiul contradicţiunii. Mai întâi de toate, nu este aşa de original cum se crede. El spune: un lucru nu poate să fie ceea ce nu este el. Acesta este principiul contradicţiunii. Dacă tăiem negaţiunile, rămâne ca un lucru este ceea ce este el şi nimic altceva. Prin urmare, tot principiul identităţii.

Dar principiul contradicţiei închide – de aceea

spuneam că nu este original, încă din al doilea motiv – o alta presupoziţie, pe care logicienii puri – şi idealiştii absoluţi, şi raţionaliştii – nu vor să o scoată la iveala.

Ce înseamnă: un lucru nu poate să fie ceea ce nu este? Înseamnă – şi acesta este, în adevăr, un postulat care trebuie definit şi încercuit, delimitat – că exista un lucru, dar, în afară de acest lucru, exista alte lucruri cari nu sunt lucrul acela. Prin urmare, exista o multiplicitate de obiecte. De unde aceasta?

Noi nu am plecat decât cu postulatul acesta al existentei realităţii – atât şi nimic mai mult. Cum putem noi să trecem dintr-odată şi să zicem: bine, dar exista şi principiul contradicţiunii! Acesta presupune existenta unei multiplicităţi de obiecte în aceasta realitate. Este o presupoziţie care nu este de ordin logic, ci este de alt ordin, de acelaşi ordin ca şi existenta realităţii înseşi, adică un fapt, ceva care ni se da noua, pe care conştiinţa noastră îl găseşte şi pe care trebuie să-l constate. Dar, în sfârşit, eu primesc şi acest postulat – deşi nu trebuie să-l primesc –, ca să vedem în adevăr eficacitatea principiilor logice în construcţiune.

Vasăzică, un lucru este ceea ce este el prin identitate, un lucru nu poate să fie ceea ce nu este el prin contradicţiune. Exista deci un obiect A şi exista o multiplicitate de obiecte care nu ne interesează, şi pe care o notam cu non-A.

Dar principiul identităţii, cu ajutorul principiului contradicţiunii, punând la contribuţiune existenta unei multiplicităţi de obiecte, nu poate să deducă decât existenţa a două obiecte pur şi simplu: A, care-mi este dat prin principiul identităţii, şi non-A, care nu este dat prin principiul contradicţiunii, ci este presupoziţia principiului contradicţiunii – presupoziţie care este mult mai bogata decât însuşi principiul contradicţiunii, dar pe care principiul acesta logic al contradicţiunii o înglobează într-un singur obiect, care este non-A.

Vasăzică, A şi non-A sunt două obiecte puse în prezenta, două obiecte a căror existenta nu este data de

principii logice, dar a căror existenta este delimitata cu ajutorul acestor două principii, al identităţii şi al contradicţiunii.

Vasăzică, avem două obiecte. În afară de postulatul realităţii, primul postulat, care nu e de ordine logica, avem două obiecte cari nu sunt de ordine logica, dar cari se definesc cu ajutorul principiilor logice.

5. Al treilea [principiu]. Aci însă intervine o scamatorie filosoficeasca.

A şi non-A sunt două obiecte. Dar ele se pot uni. Dar dacă se pot uni, ele dau un al treilea. Aceasta este o operaţiune pe care eu o pot bănui. În virtutea cărui principiu logic? În virtutea principiului identităţii? Nu. Al contradicţiei? Nu. Al tertiului exclus? Nu. Al cauzalităţii? Nu. Cauzalitatea arata înlănţuirea, succesiunea, cauzarea, crearea, dar nu unirea; raportul dintre două obiecte sau două evenimente, nu contopirea a două obiecte sau evenimente, cele două obiecte pe care le întrebuinţează idealismul în general şi raţionalismul, în alta direcţiune.

Acest nou proces nu este de origine logica, ci este şi el o alta presupoziţie, adusa din afară. De unde? Din realitatea însăşi? Nici aceasta nu putem să o ştim. Este o presupoziţie absolut gratuita, căci se stabileşte că nu este de origine logica. Aceasta ne interesează deocamdată. Şi atunci, zic: A şi non-A exista, în afară de A şi non-A nu mai poate să existe nimic, căci contrariul lui non-A este A şi viceversa, se buclează bucla, cum zice francezul, se încheie circuitul.

Vasăzică, pentru găsirea unui alt termen decât acesta, se recurge la procesul acesta – a cărui origine se poate ataşa la Fichte şi poate încă ceva înaintea lui –, al aşa-numitei metode dialectice. Deci, A [şi] non-A este postulat, existenta!

Postulare sau teza este unul şi acelaşi lucru; negaţiune, antiteza şi unirea acestora două, sinteza. Prin urmare, teza, sinteza şi antiteza. Sinteza devine teza şi creează antiteza şi aceasta noua teza şi antiteza fac o nouă

sinteza ş.a.m.d.

Aceasta însă ce ne da? Întâi, ne da o serie uniliniara de evenimente şi de existente, este un fel de monogenie a tuturor evenimentelor şi existentelor din univers, pe care nu o constatam nicăieri. Aceasta, în primul rând.

În al doilea rând, presupunând ca, în adevăr, aceasta monogenie nu ne încurca, caracterul acesta monogenetic, introdus cu prilejul acestei metode nu ne încurca, este, în adevăr, aceasta o construcţiune logica, adică o construcţiune cu ajutorul principiilor pur şi simplu logice? Nu. Noi am văzut ca mai întâi trebuie să postulam realitatea pentru ca să putem formula principiul identităţii; am văzut ca a trebuit să postulam diversitatea realităţii pentru ca să putem formula principiul contradicţiunii. Nu insist asupra principiului tertiului exclus, care e pur şi simplu derivat.

În afară de aceste principii logice, trebuie să introducem mereu antepresupoziţiuni, ca să putem să construim în adevăr universul cu posibilităţile conştiinţei noastre. Acesta este un lucru foarte interesant şi aţi văzut – iar interesant! – ca cele două lecţiuni precedente verifica toate aceste presupoziţii ale noastre, pe care le introducem neîncetat în sensul de natura apriorica. Dialectica constructiva este ceva pe care îl găsim pur şi simplu.

6. Vasăzică, trebuie să părăsim odată aceasta atitudine plină de demnitate a raţiunii omeneşti care, la-ndemână filosofilor, creează universul şi să ne coborâm la lucrurile aşa cum sunt ele. Cu ce? Cu ajutorul căror elemente construim? Cari sunt elementele pe care ni le da noua universul, aşa cum este el?

Am spus ca primul fapt este existenta – existenta, care nu se dovedeşte, dar care este. E o afirmaţie de bun-simţ şi am mai vorbit şi altă dată despre aceasta.

Bunul-simţ este lucru mare, chiar în filosofie. În ce consta bunul-simţ în împrejurările acestea? Într-un lucru foarte simplu; anume, că poţi să ceri dovada tuturor lucrurilor şi a tuturor afirmaţiunilor. Sunt însă lucruri care

nu au nevoie de dovada, după cum sunt şi oameni care se afirma pur şi simplu prin prezenta lor. Prin urmare, în filosofie, lucrul care exista nu are nevoie de demonstraţie; pentru ca, foarte simplu, el exista. În adevăr, de ce să caut argumente pentru existenţa unui obiect, de ce să caut să-mi fundez existenţa unui obiect? Este nu numai o complicaţie inutila a vieţii mele pe pământ, ci este [şi] o operaţiune pur şi simplu absurda. Ce pot eu să dovedesc în existenta ceasornicului meu? Exista, în primul rând, pentru ca a existat un om care l-a inventat; pentru ca urmaşii acelui om au făcut fabrica „Omega"; pentru ca aceasta fabrica a făcut şi ceasul cu numărul cutare; pentru ca ceasul cu numărul cutare a fost cumpărat [de] „Schmidt & Stratulat"; pentru ca eu m-am dus şi l-am cumpărat de acolo. Foarte frumos raţionament, dar eu trebuie să cred că exista ceasornicul acesta pentru că-l am eu aci, pentru că pot pune mâna pe el. Aceasta este cea mai bună dovada că exista. Tot aşa şi în filosofie. Exista realitatea? Evident. De ce? Pentru că exista pur şi simplu, nu este nevoie de a construi realitatea, ea ne este data, elementele pe care trebuie să le luăm din aceasta realitate sunt acolo, nu trebuie să le băgăm noi.

Acesta este un lucru foarte important şi asupra lui am vrut să insist mai mult. Puteam să fac aceasta lecţiune mai scurta, dar am insistat asupra acestor consideraţiuni tocmai pentru ca să arăt baza pe care se aşază cursul nostru.

O să vedem în lecţiunea viitoare cum, pornind din acest punct de plecare, noi distingem înăuntrul realităţii actuale toate presupoziţiile necesare noua şi pe urma cum transcendem aceste realităţi actuale, cu ajutorul căror procese transcendem aceasta realitate actuală, întinzând-o nu numai în spaţiu, dar şi în timp, în ceea ce a fost şi în ceea ce este.

Şi acum se vede precis cari mai sunt cele câteva probleme fundamentale pe care noi trebuie să le înfăţişăm: în ce consta realitatea şi cum se lărgeşte aceasta realitate,

pe de o parte; iar pe de altă parte, cari sunt funcţiunile de cunoaştere gratie cărora noi putem să stăpânim, să ne însuşim aceasta realitate.

Despre acestea – în lecţiunea viitoare.

VII. DELIMITAREA OBIECTELOR CUNOAŞTERII
29 ianuarie 1926

1. Multiplicitatea aspectelor realităţii
2. Definiţia unui obiect
3. Rolul percepţiei
4. Lărgirea concepului de realitate: trecut, prezent, viitor
5. Operaţia de comparaţie a obiectelor
6. Reproducere şi aducere-aminte în procesul cunoaşterii

1. Două sunt rezultatele mai însemnate obţinute până acum. În primul rând, că exista o realitate care ne este data imediat, a cărei demonstrare nu se poate face, propriu-zis, apriori, ale cărei fundamente nu sunt teoretice, ci cari ni se impun noua ca fapte existente, care se găsesc gata.

În al doilea rând, un alt rezultat obţinut până acum este ca, anume – nu as zice postularea, dar [zic] –, presupozarea acestei existente a realităţii, care este un fapt aparte, nu se poate amplifica şi nu se poate complica cu ajutorul pur şi simplu al teoriei. Spuneam în lecţiunea trecută ca aşa-numitele operaţiuni logice, fie ca operează în cadrul principiului identităţii, fie ca operează în cadrul principiului contradicţiunii, nu pot să treacă peste faptul acesta unic şi nediferenţiat al realităţii date.

Întrebarea care se pune în faţa acestor rezultate [este]: care este baza multiplicităţii aspectelor realităţii, a multiplicităţii obiectelor realităţii? De îndată ce realitatea se multiplica, îmbucătăţirea aceasta a realităţii nu se poate face pe cale speculativa. De îndată ce raţiunea pura nu

poate crea universul, după cum nu a putut să creeze nici măcar existenta universului, atunci în altă parte trebuie să fie fundamentul acestei multiplicităţi şi varietăţi de obiecte.

Mie mi se pare ca, pentru ca în adevăr să ajungem la al doilea fapt fundamental în procesul logic de cunoaştere, adică, pentru ca să ajungem în faţa acestei diversităţi despre care vorbesc mereu, trebuie iar să luăm ca dat un fapt al experienţei noastre; şi anume, faptul care să explice aceasta îmbucătăţire a existentei, a realităţii este, să zicem, un proces sufletesc – o să vedem că nu este numaidecât sufletesc –, un proces oarecare, ce consta în definirea obiectelor. Adică, din totalitatea de impresiuni pe care o primesc, eu stabilesc anumite unităţi. Aceste unităţi sunt, evident, complexuri de impresiuni sau, în alt plan de vorbire, complexuri de calităţi sau de impresiuni, cu calitatea aceasta de a fi de sine stătătoare. A fi de sine stătător înseamnă a fi mai departe obiect. Ei bine, dar cum diferenţiem noi obiectele acestea? Noi primim, noi constatam, noi distingem în totalitatea realităţii aceste diferite unităţi complexe, cari sunt de sine stătătoare, unităţi de calităţi.

2. Dar, în aceasta totalitate de unităţi, în ce consta, propriu-zis, operaţiunea de definiţiune sau de delimitare, despre care vorbeam adineauri?

A defini înseamnă, în afară de orice preocupare şi în afară de orice teorie logica, a delimita. Când eu definesc un lucru înseamnă că îi trag o linie care-l înconjoară, o linie ideala, astfel încât îl închid. Dar, prin însăşi această operaţiune de definire, adică de stabilire, de delimitare, în această operaţiune fac implicit o alta, fac operaţiunea de deosebire. Prin urmare, nu numai ca prin definiţiune eu constitui unitatea, dar constitui, oarecum, unitatea în raport cu tot ceea ce înconjoară aceasta unitate. Cu alte cuvinte, sunt două procese sau două momente deosebite în acest proces al definirii unui obiect sau a unităţii unui complex de calităţi, cum spuneam mai sus: este, în primul rând, definirea tuturor calităţilor la un loc şi, în al doilea

rând, deosebirea acestui tot de calităţi de tot ceea ce nu este el. Tradus în logica, este postularea pe care ne-o pune la dispoziţie principiul identităţii, pe care o facem cu principiul identităţii, şi este, pe urma, a doua afirmaţie a acesteia, cu ajutorul principiului contradicţiei.

Definiţia închide, prin urmare, două momente deosebite: acela al afirmaţiei a ceea ce este un obiect şi, al doilea, acela al afirmaţiei a ceea ce nu este un obiect. Este operaţiunea cunoscută de multă vreme, pe care o teoretizează Descartes, când spune ca orice cunoştinţă trebuie să aibă două calităţi: să fie clara [şi] distincta. Să fie definiţia clara – prin aceasta înţelege ca definiţia lui să meargă spre elementele constitutive ale cunoştinţei; să fie distincta – prin aceasta înţelege ca obiectul respectiv trebuie să fie distinct de ceea ce nu este el.

Aceasta, mai complicat sau mai filosoficeşte. Mai în jargon, mai simplu, problema este, as zice, nu vulgara, trivial de banală.

Operaţiunea sau mecanismul cu ajutorul căruia noi îmbucătăţim realitatea data, cu ajutorul căruia luam cunoştinţă de multiplicitatea aceasta de obiecte se compune din două momente distincte: stabilirea de asemănări şi stabilirea de deosebiri. Facultatea aceasta, proprietatea pe care o are structura noastră de cunoaştere de a stabili asemănări şi deosebiri este însăşi cheia care ne duce la transgresarea postulatului acela al realităţii, aşa cum l-am stabilit acum două lecţiuni.

Dar asemănările şi deosebirile sunt, cum as zice, funcţiuni ale facultăţii noastre de a cunoaşte. Ce corespunde în realitate acestor asemănări şi deosebiri sau, cu alte cuvinte, cum este fundata aceasta afirmaţie a noastră ca spiritul nostru a stabilit asemănări şi deosebiri? Sau: ce sta la baza acestor asemănări şi deosebiri pe care le stabileşte conştiinţa noastră în realitate? Discuţiunea se repeta. Prin urmare, nu am nevoie să stărui prea mult. Ce am stabilit în primul rând, când a fost vorba de presupoziţia existentei realităţii? Am stabilit ca ea ne este singura data în percepţiunea noastră despre realitate. Ce

am mai făcut pe urmă? Am arătat pur şi simplu ca toate încercările de a funda logic şi dialectic aceasta realitate, aceasta existenta nu duc la un rezultat propriu-zis pozitiv. Acelaşi lucru şi aci.

Ştiţi că sunt o mulţime de teorii în filosofie, cari spun: asemănările şi deosebirile nu exista decât în conştiinţa noastră; realitatea însăşi este amorfa, cum zice Ovidiu: rudis indigestaque moles. După Kant – şi tocmai aceasta sta la baza întregului nostru sistem –, raţiunea noastră ne da posibilitatea de a cunoaşte, intelectul nostru pune ordine în acest haos al impresiunilor.

Ar însemna de aci, pretinde filosofia, ca diversitatea universului nu este fundata în însăşi diversitatea reală a universului. Dar în ce este fundata? În funcţiunea noastră de a cunoaşte. Cu alte cuvinte, intra pe această cale, în aceasta discuţiune filosofica, pretenţiunea raţiunii de a crea ceva; cu alte cuvinte, ne întoarcem la discuţiunea fenomenologiei, pe care am făcut-o acum două lecţiuni; şi anume: este fundata realitatea în ea însăşi sau cunoştinţa pe care o avem despre realitate este fundata în realitatea însăşi sau în noi înşine? Pentru argumentele pe care le-aţi văzut atunci, am înlăturat presupoziţia cum ca raţiunea noastră ar crea ceva aci. Pentru acelaşi motiv, înlăturăm şi de asta data presupoziţia că am înţelege de ce, fără nicio cauza, în realitate, noi am stabili asemănări şi deosebiri. Dacă în adevăr conştiinţa noastră este creatoare, dacă ea creează diferenţa şi varietatea aceasta de forme, de ce exista un fel de succesiune şi regularitate a întâmplărilor din univers, care nu este condiţionată de conştiinţa noastră, ci pe care conştiinţa noastră o prinde, o percepe ca pe oricare alta realitate? Acesta este argumentul fundamental, care nu este un argument tocmai aşa de savant, de filosofic, dar care este un argument de bun-simţ, pe care însă dumneavoastră, în diferite forme savante, filosofice, îl citiţi în orice tratat de filosofie.

Vasăzică, noi refuzam să credem că stabilirea de asemănări şi deosebiri se datorează unei activităţi spontane a conştiinţei noastre, ci trebuie să presupunem –

adică o a doua presupoziţie – ca aceasta stabilire de asemănări şi deosebiri pe care o face conştiinţa noastră este fundata în realitatea însăşi.

Dar ce înseamnă aceasta, ca stabilirea de asemănări şi deosebiri este fundata în realitatea însăşi? Înseamnă pur şi simplu că sunt în realitate obiecte cari au ceva comun şi sunt obiecte cari au ceva care nu e comun. Deci, calităţile obiectelor, aşa cum le percepem şi cum le cunoaştem noi, sunt calităţi ontologice ale obiectelor şi calităţile acestea sunt pasibile de a fi identificate sau de a fi diferenţiate. Aceasta este iarăşi viziunea sau teoria realista a existentei, adică o teorie care este la dispoziţiunea tuturor, cu care fiecare din noi lucram în fiecare zi [şi] care nu este numai a filosofiei, a speculaţiei, ci este, ceva mai mult, chiar a practicii, a acţiunii.

Ei bine, filosofia spiritului critic poate să facă ceva: să ridice însăşi problema aceasta, în ce constau calităţile obiectelor, dar practica noastră de toate zilele ignora cu totul aceasta problema. Practica noastră de toate zilele acorda anumite calităţi. Evident ca, filosoficeşte, trebuie să ne întrebăm: până unde aceste calităţi pe care conştiinţa noastră le acorda lucrurilor sunt fundate în realitate? Dar aceasta este o problemă care-şi are locul nu aci, ci în altă parte, adică şi-ar avea locul într-un studiu al problemei realităţii, al raportului dintre cunoştinţa şi realitatea propriu-zisă.

Noi stabilim aci numai lucrurile fundamentale. Am stabilit, mai întâi, că exista o realitate, data singura în percepţiune şi presupusa ca existenta în realitate; şi, în al doilea rând, ca, atunci când stabilim asemănări şi deosebiri, definim obiectele, stabilim varietatea în aceasta totalitate a universului, a realităţii, care varietate, cari asemănări şi deosebiri, cari definiţiuni nu sunt create de conştiinţa noastră, ci sunt ele însele date în realitate, aşa după cum realitatea însăşi este data.

Cu acest al doilea moment, noi avem realitatea. Am avut-o în primul rând cu existenta, o avem în al doilea rând cu varietatea. Peste existenta şi peste varietatea realităţii

nu mai este niciun element care să ne trebuiască propriu-zis.

3. Asupra acestei realităţi noi lucram sau putem lucra. Însă aceasta realitate, aşa data, trebuie să băgăm de seama că este condiţionată de ceva: este condiţionată de percepţiune. Adică, noi am stabilit totdeauna existenta realităţii, existenta reala şi ontologica a acestei realităţi, printr-un fel de contra-post al unei percepţiuni. Siguranţa apodictica este percepţiunea omului. Iar punctul de plecare pentru presupoziţia realităţii este întâi varietatea realităţii, în al doilea rând, relaţiunea.

4. Dar cunoştinţa noastră nu se mărgineşte numai la aceasta realitate. Conceptul de realitate nu trăieşte, propriu-zis, numai în timp, numai în spaţiu, [ci] conceptul de realitate transgresează, ascende momentul actual. Ascendenta momentului actual iese din cadrul percepţiunii. Cu alte cuvinte, as zice, conceptul de realitate, aşa cum l-am constituit noi, nu este încă complet, căci îi lipseşte ce a fost şi ce va fi. Real este, [la] drept vorbind, ceea ce este acum. Dar realitate este [nu] numai ceea ce este acum, [nu] numai ceea ce este condiţionat de percepţiune. Real este şi ceea ce a fost şi ceea ce va fi. Real este şi ceea ce a fost, prin urmele pe care trecutul le lasă în prezent, urmele pe care le descoperim în prezent ca fiind ale trecutului. Şi, în cadrul acesta al realităţii intra, de asemenea, viitorul, căci în prezentul acesta, în realitatea stricto sensu a prezentului se închid totdeauna elemente cari nu sunt condiţionate nici de trecut, nici de prezent, ci de viitor. Când eu emit, pur şi simplu, o lege ştiinţifică, aceasta iese, propriu-zis, din timp, din prezent. Când zic ca Soarele şi Pământul, puse în prezenta, se prezintă în cutare raport, atunci eu fac o afirmaţie care nu este valabila numai astăzi, care nu a fost valabila numai în trecut, dar care a fost valabila ieri, care este valabila astăzi şi care va fi valabila şi mâine. Deci, cunoştinţa pe care o avem asupra acestei realităţi transcende realitatea pe care

o stabilisem până acum.

Este adevărat că exista necesitatea aceasta, pentru o teorie a cunoştinţei, de a completa conceptul realităţii pe care-l construisem ca [un] contra-post al percepţiunii singure, prin trecut şi prin viitor. Cu alte cuvinte, noi trebuie să stabilim care este mecanismul, din punct de vedere fenomenologic, nu psihologic, cu ajutorul căruia noi lărgim cadrul conceptului de realitate, înglobându-i trecutul şi viitorul.

Deocamdată să vorbim despre trecut. În ceea ce priveşte viitorul, în lecţiunea viitoare.

5. Afirmaţia ca lucrez într-o ştiinţă oarecare înseamnă ca eu, cu ajutorul unor cunoştinţe pe care le capăt dintr-un anume obiect, dintr-o anume metoda, construiesc alte cunoştinţe, asupra originilor cărora nu fac niciun angajament. Pot să fie de ordin logic sau strict experimental. Vasăzică, nu prejudec asupra originii cunoştinţelor acestora. Închipuiţi-vă ca eu observ un lucru. Observând un lucru oarecare, pentru ca să-l pot defini, propriu-zis, nu-mi este suficient să văd din ce se compune el acum, ci trebuie să mai fac ceva; şi anume, trebuie să-l pot compara cu ceva. Vasăzică, operaţiunea aceasta de a compara o cunoştinţă a mea cu alta cunoştinţa, de a cunoaşte o cunoştinţă a mea prin comparaţie presupune existenta altei cunoştinţe, anterioare. Nu afirm nimic asupra naturii acestei cunoştinţe, nici asupra structurii cunoştinţei anterioare, cât de complicata este cea anterioara fata de cea noua, ci spun: trebuie să fie ceva, indiferent cum este acest ceva, dar trebuie să fie ceva care să poată să fie în adevăr comparat cu impresiunea pe care eu o am acum.

Când mă uit la ceas, ca să-l observ, compar obiectul acesta cu altceva. Fiecare element constitutiv al acestui obiect poate să fie comparat cu alt element oarecare, dar nu e nevoie numaidecât să-l comparam cu altceva, căci altfel ar însemna ca eu, când am văzut prima oară un ceas, să nu pot să mi-l întipăresc în minte, să nu pot să-l cunosc.

Este adevărat, cunoştinţa mea despre ceasul pe care-l văd acum este mai simpla, mai uşoară şi mai completa dacă am un obiect analog de comparaţie; dar nu înseamnă ca obiectul cu care-l compar trebuie să fie de aceeaşi natura cu acela cu care-l compar. Ceea ce este necesar este numai să am un material de comparaţie.

De unde scot acest material de comparaţie? Dacă lucrez în matematica, pot să presupun că am o minte aşa de bine organizata, încât nu am nevoie de niciun material de comparaţie, de nicio cunoştinţă anterioara.

Eu pot să presupun ca, trăgând pe tabla câteva linii şi punându-mi o întrebare în legătură cu proprietăţile acestor linii, pot să ajung la rezolvarea problemei mele, fără nicio cunoştinţă anterioara. Ca să precizez: trag trei linii cari se întretaie două câte două într-un plan şi-mi pun întrebarea: suma unghiurilor interioare ale acestei figuri care se cheamă triunghi cu ce este egala? Pot să presupun – şi nu este nicio contrazicere în aceasta presupunere – ca în adevăr pot să reconstruiesc, fără să am habar de matematica, toate elementele din geometria lui Euclid cari îmi sunt necesare, pentru a mă duce la aceasta rezolvare. În cazul acesta, nu am nevoie de nicio cunoştinţă anterioara. Este o presupoziţie care, logiceşte, se ţine; dar, trecând la observarea realităţii înseşi, veţi vedea ca aceasta presupoziţie nu mai sta în picioare. Atunci, veţi vedea ca obiectele pe care le am înainte – şi pe care trebuie să le compar cu ceva – trebuie să le compar cu un alt obiect, pe care nu-l construiesc eu, ci pe care-l găsesc. Unde? În amintirea mea. Cu alte cuvinte – concluzia este deja scoasa –, pentru ca eu să pot transgresa realitatea din prezent, pentru ca să pot îngloba şi altceva în aceasta realitate, am nevoie de aducere-aminte. Vasăzică, cunoaşterea însăşi – căci comparaţia nu este decât o treaptă a cunoaşterii – se face cu ajutorul acestei aduceri-aminte. Dar, vedeţi, este o deosebire între aducerea-aminte aceasta, despre care vorbesc acum, şi aducerea-aminte despre care se vorbeşte în genere în psihologie.

Eu pot să-mi reproduc un lucru în minte; de pildă, am

trecut pe Calea Victoriei, m-am uitat la un magazin de pălării de cucoane şi mi-am ales una foarte frumoasa (o pălărie). Îmi reproduc aceasta pălărie în minte. Este aceasta o aducere-aminte? Nu. Pentru ca să fie aducere-aminte propriu-zisă, se cer două condiţiuni: se cere, mai întâi, nu numai construirea cadrului în care am văzut obiectul pe care-l reproduc în minte, ci se cere încă altceva, se cere intenţiunea temporala, adică se cere ceva dinainte. Se cere ca reproducerea pe care o am acum în minte să nu fie ceva prezent, ci să fie ceva care repeta un obiect pe care l-am perceput într-un anumit chip.

As zice, cu alte cuvinte, ca aducerea-aminte se deosebeşte de reproducere cam în acelaşi fel în care un fenomen din trecut se deosebeşte de unul istoric. Nu orice fenomen din trecut este şi un fenomen istoric. Orice fenomen trecut este istoric atunci când îi poţi asigna un loc în timp, adică atunci când îl poţi defini în timp. Pot să spun, de pildă, ca Mihai Viteazul i-a bătut pe turci la Călugăreni, după naşterea lui Hristos şi înainte de războiul european. Acest eveniment este istoric. El este definit. Nu este definit precis, dar, în orice caz, este definit în timp, pentru că este cuprins între două puncte fixe. Dacă spun, de pilda: Mihai Viteazul i-a bătut pe turci înainte de războiul european, nu este încă definit în timp, pentru ca limita este fixata numai de o parte. Cam aceasta este deosebirea între istoric şi preistoric. Toate fenomenele istorice au o limita, au limita de unde începe istoria; dar fenomenele preistorice au caracteristica, fata de fenomenele istorice, că nu sunt definite decât într-o singură direcţie.

6. Cam aceeaşi este deosebirea propriu-zisă, analoaga între reproducere şi aducere-aminte.

Reproducerea este o stare sufleteasca ce se deosebeşte cu ceva de percepţiune. Cu ce? Ma iertaţi ca nu v-o pot spune, nu sunt psiholog, dar nici psihologii nu au spus-o până astăzi; nu au arătat deosebirea dintre percepţiune şi reprezentare. Cu toate acestea, se

deosebeşte prin ceva.

Ei bine, aducerea-aminte, aşa cum lucrează ea în procesul acesta de constituire a cunoaşterii, are, fata de reproducerea pură şi simpla, elementul acesta intenţional-temporal; adică, eu sunt sigur ca reproducerea pe care o am în cap s-a întâmplat cândva în trecut, undeva.

Vasăzică, simpla reproducere este insuficienta, propriu-zis, ca să-mi dea elemente de comparaţie; cu alte cuvinte, simpla reproducere nu este suficienta ca să-mi dea elementul de comparaţie. Pentru ca să transgresam realitatea spaţială, nu este suficient ca să integram la conceptul de realitate tot ceea ce a fost trecut din aducerea-aminte. Prin urmare, reproducerea, cu acest caracter de concret, de personal, aceasta este ceea ce ne îmbogăţeşte, propriu-zis, şi ne ajuta să mergem înainte cu procesul cunoaşterii.

Ei bine, dar aducerea-aminte aceasta, care este, în adevăr, cheia care ne lărgeşte conceptul de realitate, aducerea-aminte aceasta ce înseamnă? Care este fundamentul acestei aduceri-aminte? Am dreptul să spun ca aducerea-aminte este un element care-mi întregeşte conceptul realităţii? Pe ce mă bazez când spun ca aducerea-aminte este acest element? Adică, iar problema de acum două lecţiuni şi de la începutul acestei ore: este necesar, propriu-zis, ca eu să postulez aducerea-aminte în procesul cunoaşterii? Trebuie să spun că nu se poate proces de cunoaştere fără aducere-aminte? Exista vreo stringenta, vreo necesitate logica, raţională, speculativa, constructiva pentru care trebuie să pun acest element, aducerea-aminte, între elementele constitutive ale cunoaşterii? Nu. Aţi văzut ca logica poate presupune că exista cunoştinţa fără aducere-aminte. Aţi văzut ca nu exista nicio contradicţiune în presupoziţia pe care am făcut-o că pot descoperi, că pot calcula suma unghiurilor unui triunghi fără să cunosc elementele lui Euclid, fără să-mi aduc aminte de cutare propoziţiune, de cutare sau cutare axioma, de cutare sau cutare postulat din geometria lui Euclid. Vasăzică, logiceşte, nu exista deloc necesitatea

aceasta.

Dar în necesitatea logică nu este un element aprioric? Nu înţeleg cum ar fi. Adică, ce înseamnă aceasta? Ce înseamnă să fie aducerea-aminte un element aprioric în cunoştinţă? Aducerea-aminte sau, în sfârşit, obiectul aducerii-aminte nu este un element aprioric. Ca aducerea-aminte, ca funcţiune, poate să fie un element aprioric, aceasta nici nu mă interesează; poate să fie un element aprioric sau neaprioric. Fapt este altceva pentru noi; anume, ca aducerea-aminte aceasta este, de fapt, elementul constitutiv în cunoştinţa noastră. Fundare pentru ea nu am; aţi văzut ca demonstrare logica [nu] exista. Eu constat însă ca, atunci când vreau să cunosc un lucru, am nevoie de aducere-aminte. Aşa se întâmpla în fapt. Nu este necesar să fie aşa. Că ar fi necesar să fie, nu am dovedit-o. Am stabilit numai că aşa se întâmpla de cele mai multe ori şi nu am făcut nici măcar atât, nu am afirmat că se întâmpla aşa întotdeauna.

Vasăzică, fundarea acestei afirmaţii, ca trecutul se integrează în prezent, ca realitatea trecută se integrează în realitatea prezenta cu ajutorul aducerii-aminte, este un fapt pe care, de asemenea, îl constatam.

Dar toată înşirarea aceasta de probleme pe care o facem ajunge constant la aceeaşi soluţiune: după cum realitatea are la baza un fapt, după cum afirmarea asupra diversităţii realităţii se sprijină iarăşi pe un fapt, nu pe o teorie, tot aşa şi afirmarea aceasta, ca realitatea se integrează cu ajutorul aducerii-aminte, nu se sprijină pe o teorie, ci numai pe un fapt, pe care-l constata.

Ei bine, aceasta pentru trecut.

Cum se pune problema pentru viitor, o să vedem în lecţia viitoare.

VIII. REGULARITATEA FENOMENELOR NATURALE

5 februarie 1926

1. Constatarea regularităţii în întâmplările naturii şi în succesiunea stărilor de conştiinţă
2. Conceptul de realitate: prezent, trecut, viitor
3. Presupoziţia realităţii transcendente
4. Regularitatea în fenomenele vieţii sufleteşti
5. Raţionamentul prin analogie
6. Raţionamentul prin inducţie
7. Afirmarea cauzalităţii
8. Care este criteriul regularităţii?

1. Aţi văzut cum se lărgeşte câmpul experienţei noastre şi cum, mai departe, se lărgeşte însuşi conceptul de realitate prin facultatea aceasta pe care o avem, de a ne aduce aminte stările de cunoştinţă pe care le-am trăit; şi anume, de a ni le aduce aminte astfel încât să le acordam ceea ce numeam în lecţiunea trecută intenţiunea temporala.

Lărgirea aceasta a conceptului de realitate şi a experienţei noastre sufleteşti se face în sensul trecutului. Vă spuneam însă ca aceasta lărgire se face încă într-un sens, şi anume, în acela al viitorului. Cum? Puteţi face singuri experienţa, cercetându-vă pe dumneavoastră. O să constataţi desigur ca, în tot ceea ce vă aduceţi aminte şi în tot ceea ce trăiţi de-a dreptul, imediat – vasăzică, în tot cadrul experienţei trecute şi în tot cadrul experienţei actuale – puteţi să constataţi anumite reguli în cadrul cunoştinţei. Puteţi să constataţi, de pildă, ca impresiei de lumina, care întovărăşeşte faptul de realitate [pe] care noi îl numim zi, îi urmează o alta impresiune, o alta percepţiune, de întuneric. Aceasta s-a întâmplat în trecutul dumneavoastră, în trecutul experienţei dumneavoastră sufleteşti, aceasta se întâmpla în cursul experienţei dumneavoastră prezente. S-a întâmplat de nenumărate ori. Nu aţi stabilit nicio legătură necesara, propriu-zis, între urmarea aceasta a zilei după noapte şi a noptei după zi. Aţi stabilit însă ca aceasta urmare a zilei după noapte şi a noptei după zi este un fenomen care se întâmpla regulat. Constataţi deci o regularitate pe care o puteţi prinde în

întâmplările naturii, pe de o parte; mai exact însă, în succesiunea stărilor dumneavoastră de conştiinţă, [pe de altă parte].

Ei bine, aceasta regularitate pe care dumneavoastră o stabiliţi în cadrul cunoştinţei dumneavoastră, repetarea lucrurilor, succesiunea lucrurilor, a stărilor de conştiinţă, aceasta regularitate, în chip normal, în fapt, as zice, se proiectează. Cum? Adică, se aplică unei alte categorii de fapte, asupra cărora sau în legătură cu care aceasta regularitate nu a fost observata, propriu-zis. Aţi constatat-o în trecut şi în prezent şi atunci dumneavoastră afirmaţi pur şi simplu ca aceasta regularitate, în succesiunea stărilor de conştiinţă, se va întâmpla şi în viitor.

Ce înseamnă aceasta: se va întâmpla şi în viitor?

Analizata de aproape, aceasta afirmaţiune a mea mai că nu are niciun sens. Pentru ca, ce este viitorul? Viitorul este ceva care o să se întâmple, zicem noi; este ceea ce va veni, este succesiunea stărilor de conştiinţă cari nu s-au întâmplat încă, dar care probabil [ca] se vor întâmpla. Nu se poate defini regularitatea prin viitor. În schimb, se poate construi viitorul prin aceasta regularitate, căci viitorul însuşi nu este decât tocmai cadrul pe care-l daţi dumneavoastră, este prelungirea acestei realităţi dincolo de limita realităţii.

Ceea ce a fost exista în realitate, cel puţin în conştiinţa noastră, ca aducere-aminte. Ceea ce a fost continua sa existe ca aducere-aminte a noastră, este o urma a acestei realităţi. Ceea ce exista acum exista, propriu-zis, ca percepţiune imediată a noastră. Dar ceea ce va fi? Ceea ce va fi nu este nimic, nu este, propriu-zis, o realitate. Ceea ce va fi este numai un cadru al unei activităţi posibile. Pe ce se sprijină şi care este necesitatea creării acestui cadru, aceasta provine tocmai din prelungirea acestei regularităţi; regularitatea a fost, regularitatea este. Succesiunea se înşiră pe o singură linie. Aceasta linie înspre trecut nu are niciun capăt. Aceasta linie nu poate să aibă, nu o simţim că ar putea să aibă un capăt în partea cealaltă. Prezentul nu poate să fie, propriu-

zis, un cap de linie, o limita, căci prezentul, el însuşi, nu este ceva fix. Prezentul este, as zice, un fel de noţiune limita, prezentul este – ca să zic aşa – un fel de pauza între ceea ce a fost şi nu mai este şi ceea ce va fi şi nu este încă. Cât tine acest prezent? Nu are nicio durata, căci, în momentul în care ai vrea să-l constaţi, nu mai exista. Prezentul este un fel de muchie infinitezimala ca dimensiune, pe care aluneca faptele întâmplate. Iar toată înlănţuirea aceasta, a ceea ce a fost, ceea ce este şi ceea ce nu a fost încă, dar va fi, toată aceasta înlănţuire nu este, propriu-zis, decât exprimarea într-o alta forma a unei regularităţi pe care noi o constatam.

Exact vorbind, regularitatea aceasta nu poate să fie exprimata, nu poate să fie observata decât în trecut. Regularitatea aceasta sau mersul evenimentelor, sau succesiunea stărilor mele de conştiinţă ma fac să constat regularitatea, când? După ce s-a întâmplat evenimentul. Noi adăugam: în prezent se întâmpla lucrurile tot aşa. Este o iluziune a noastră, o nepreciziune de limbaj, căci în prezent, propriu-zis, nu putem să constatam nimic, prezentul nefiind decât o notiune-limita.

2. Prin urmare, vedeţi cum, din această constatare pe care o facem, a regularităţii stărilor mele de conştiinţă, a stărilor noastre de conştiinţă, integram un alt concept de realitate. Acest concept de realitate închide într-însul trecutul, prezentul şi ceea ce nu este încă, viitorul. Trecut, prezent [şi] viitor epuizează tot conceptul realităţii. De ce? Pentru ca, o să ziceţi: trecutul nu mai este, prezentul este tocmai un punct de trecere, iar viitorul nu este încă. Epuizează tot conceptul realităţii, pentru simplul motiv ca prezent, trecut şi viitor nu înseamnă, propriu-zis, fapte, ci cadre în care se petrec faptele. Deci, de la această constatare a regularităţii, a unei regularităţi în constituirile mele de cunoştinţe, de la aceasta regularitate plec eu, propriu-zis, ca să construiesc acest concept al cadrului realităţii, lărgind realitatea pe care am cunoscut-o: cu percepţiunea imediata, cu aducerea-aminte şi cu

viitorul.

Să nu credeţi însă ca aceasta realitate sau ca aceasta regularitate pe care eu o constat în prezent îmi serveşte numai la construirea viitorului. Ea are încă o funcţiune, mai precisa. Gândiţi-vă, vă rog, ca regularitatea aceasta pe care o surprindem şi o constatam în univers nu este numai un instrument de construcţiune pentru ceea ce va fi, ci [şi] o schemă fixa, o schemă funcţională, as zice mai degrabă, pentru ceea ce a fost. Dacă dumneavoastră aţi vrea să reconstituiţi tot ceea ce a fost ieri, vă veţi aminti ca de dimineaţă v-aţi sculat. Aceasta este precis. Mai departe: „După ce m-am sculat, am făcut ce am făcut, m-am dus apoi la biblioteca – dacă este cazul –, am lucrat şi pe urmă? Pe urma nu-mi mai aduc aminte! M-am dus la cutare prieten, la ora cutare!”. Dar, îmi zic: „Nu se poate! A mai fost ceva!”. „A, masa! De ce? Am mâncat la prânz. De ce? Pentru că este normal ca în fiecare zi să mănânc, pentru că aşa fac întotdeauna”. Prin urmare, exista o anumită schema a zilei. Aceasta se compune din dimineaţa şi seara ca puncte extreme şi din alte puncte intermediare, cari sunt nelipsite din acest cadru. Mănânc în fiecare zi la prânz, aceasta se întâmpla întotdeauna, deci a trebuit să se întâmple şi ieri. S-a întâmplat că nu am mâncat, atunci imediat trebuie să mă gândesc la motivul pentru care nu am mâncat.

Prin urmare, aceasta regularitate pe care o observ în succesiunea stărilor mele de conştiinţă îmi ajuta la reconstruirea trecutului, în aceeaşi măsură în care-mi ajuta la construirea viitorului. Pentru ca, în acelaşi fel în care spun: „Ieri m-am sculat de dimineaţă, am mâncat la prânz şi m-am culcat seara”, pot spune: „Probabil ca mâine ma voi scula de dimineaţă, voi mânca la prânz şi mă voi culca seara”. Numai ca, este o deosebire: pentru viitor aceasta regularitate este pur schematica, pe când pentru trecut formează cadrul în care se plasează anumite fapte, în care eu izbutesc, am posibilitatea sa plasez anumite fapte. Pentru viitor am numai câteva puncte de reper, regularitatea atâta îmi oferă. Ce intra între aceste puncte

de reper, pentru viitor, nu pot şti. Ştiu, de pildă, ca de dimineaţă până seara o să trăiesc şi ştiu, de pildă, ca în acest trai al conştiinţei mele or să se însereze o mulţime de stări de conştiinţă. Dar ce anume vor fi acele stări de conştiinţă, aceasta încă nu pot să o spun. Adică, pe orice voi încerca eu să construiesc acest viitor, voi avea întotdeauna puncte de reper.

Este însă, în adevăr, aci ceva care trebuie explicat; şi anume, că sunt serii de fapte cari, privite în ele însele, sunt numai puncte de reper; dar cari, încrucişându-se cu altele, nu mai devin puncte de reper, adică nu mai devin forme de activitate, ci aceste încrucişări de fapte sunt chiar fapte pentru ceilalţi. De pildă, eu ştiu ca ziua are un început, un maximum şi un sfârşit. Acest început, maximum şi sfârşit, care formează cadrul unei activităţi a mea – deci, cum spuneam mai sus, puncte de reper pur şi simplu –, fiecare poate să însemne, la întretăierea cu alte serii de fapte, fapte conţinute propriu-zis în vreme. Dar, în genere, în termeni generali, pot să afirm ca regularitatea aceasta, care îmi construieşte mie viitorul îndeplineşte şi cealaltă funcţiune, de a-mi reconstrui, de a-mi împlini trecutul.

Aceasta, în ceea ce priveşte succesiunea stărilor mele de conştiinţă.

3. Dar regularitatea pe care o constat în succesiunea stărilor de conştiinţă are încă o importantă: ea închide înăuntrul ei anume posibilităţi ca să părăsească domeniul acesta imanent sau al faptului imanent de conştiinţă şi să transceanda conştiinţa mea propriu-zisă. Cum? În două feluri sau în două direcţiuni opuse.

Gândiţi-vă ca eu constat, în conştiinţa mea sau în succesiunea aceasta a stărilor mele de conştiinţă, o anumită regularitate: eu constat ca percep întunericul şi după aceea lumina. Eu constat ca distanta de timp care îmi da percepţiunea de întuneric şi aceea de lumina nu este totdeauna aceeaşi. Constat, de pildă, ca în luna decembrie senzaţiunea sau percepţiunea întunericului durează mai mult decât aceea a luminii, după cum constat ca în luna

mai sau în luna iunie se întâmpla tocmai procesul invers. Evident, am putut constată că întotdeauna în luna mai percepţiunea de lumina este mai lunga decât aceea de întuneric. Dar ceea ce constat este numai că se întâmpla în conştiinţa mea anumite fapte, într-o anumită regularitate, şi ca aceasta regularitate nu depinde, propriu-zis, de mine. Eu voi constata întotdeauna, în mod automat, în luna decembrie ca întunericul durează mai mult decât lumina şi întotdeauna în luna iunie ca lumina durează mai mult decât întunericul. Dar ce înseamnă decembrie şi iunie? Înseamnă anumite puncte în conştiinţa mea, puncte pe care eu, după o anumită regularitate, am ajuns să le fixez. Regularitatea aceasta se întâmpla în conştiinţa mea, adică în succesiunea faptelor de conştiinţă ale mele.

Dar regularitatea aceasta nu sta în puterea mea. Nu pot eu să zic, la acest punct al conştiinţei mele: vreau astăzi să constat ca lumina durează mai mult decât întunericul. Nu pot să o fac, pur şi simplu.

Şi atunci, regularitatea aceasta a succesiunii faptelor, pe de-o parte, iar pe de altă parte independenta acestei regularităţi fata de conştiinţa noastră ne duc la o concluziune care este urmarea logica, urmarea imediată; anume, ca noi nu facem, în faptul nostru de conştiinţă, decât să constatam ceva care nu este el însuşi fapt de conştiinţă. Adică, acest fapt de conştiinţă este un reflex condiţionat de altceva. Aceasta înseamnă pur şi simplu presupoziţia realităţii transcendente.

Prin urmare, regularitatea care va arătăm ca lărgeşte conceptul realităţii spre viitor, în domeniul experienţei imanente, sau completează domeniul realităţii imanente înspre trecut, aceasta regularitate mai joaca încă o funcţiune: ea ne ajuta să transcendem imanenta, să admitem că exista în afară de noi o realitate, cu privire la care noi nu facem decât să o constatam, pe care faptul nostru de conştiinţă nu face decât să o reflecteze.

Aci însă se vede o alta funcţiune a principiului regularităţii; şi anume, o lărgire a realităţii, nu a principiului, ci a constatării regularităţii acesteia, a

experienţei noastre dincolo de cadrul experienţei conştienţiale al realităţii imanente.

4. Pe această cale eu ajung să construiesc natura. Dar cu aceasta nu am construit încă tot. Eu trăiesc alături de alţi oameni. Aceşti oameni sunt, pentru mine, fenomene naturale în acelaşi fel în care eu sunt, de asemenea, pentru ceilalţi oameni un fenomen natural. Aceşti oameni trăiesc o viaţă a lor, sunt obiecte în univers. [Iar] ca obiecte în univers, sunt pasibili de observarea mea şi eu constat în legătură cu ei anumite lucruri. De pildă, constat ca un om poate să râdă, constat ca un om poate să plângă, constat ca, într-un anumit moment, un om poate să aibă o expresiune pe figura şi într-alt moment, o alta expresiune. Constat, de pildă, ca, dacă îl înţep, figura lui va avea o anumită expresie şi ca, ori de câte ori îl voi înţepa, expresiunea lui va fi aproximativ cam aceeaşi. Constat, prin urmare, aceasta regularitate. Fac însă aceasta experienţa şi asupra mea şi mai constat cu această ocazie încă ceva; şi anume, constat nu numai ca, dacă m-aş privi în oglinda în momentul în care ma înţep, aş avea o anumită expresie a figurii, dar [şi] ca aceasta înţepătură cu acul se întovărăşeşte pentru mine cu o anumită stare sufleteasca; hai să zicem, cu o senzaţiune de durere. Şi atunci, eu constat la semenul meu aceasta regularitate în legătură dintre înţepătura cu acul şi o anumită expresiune vizuala a figurii, iar la mine însumi o legătură între trei fapte diferite: înţepătura, expresiunea figurii şi senzaţiunea de durere pe care o am.

În virtutea acestei regularităţi pe care o constat la mine complet, iar la semenul meu numai în două elemente, eu generalizez aceasta regularitate, o atribui în forme mai lărgite şi celorlalţi oameni.

Pe această cale construiesc, propriu-zis, cu ajutorul aceluiaşi mecanism al regularităţii, încă ceva: construiesc viaţa sufletească a celorlalţi oameni, admit existenţa vieţii sufleteşti a celorlalţi oameni. Dar aceasta o admit numai pentru că aşa vreau eu? Nu. O admit fiindcă sunt forţat să

o admit. Forţat, de ce? Forţat de regularitatea pe care sunt obligat să o constat, regularitatea legăturii între două anumite fapte.

Vedeţi dar care este funcţiunea acestei regularităţi, pe care noi o găsim în fenomenele vieţii noastre sufleteşti. Ea va da, întâi, o întregire a vieţii imanente prin prelungirea ei în viitor; o întregire a vieţii imanente prin completarea experienţei mele trecute, pe de o parte, iar pe de altă parte, ne ajuta să construim pur şi simplu existenta naturii, să construim realitatea transcendenta conştiinţei noastre, realitatea fizică, pe de o parte, şi realitatea transcendenta psihică, pe de altă parte. Acord o existenta realităţii şi mai acord încă o dată, tot gratie acestei regularităţi, o existenţa vieţii sufleteşti a celorlalţi oameni. Iată, prin urmare, ce importanta extraordinara are acest fapt banal al regularităţii sau întâmplării fenomenelor naturii.

5. Ei bine, în afară de acest lucru pe care l-am spus, adică în afară de explicarea funcţiunii creatoare de realitate, care mai este importanta [regularităţii]?

Înăuntrul conştiinţei noastre se întâmpla anumite lucruri foarte importante pentru procesul de cunoaştere, care sunt condiţionate de acelaşi proces.

Ce este, propriu-zis, o cunoaştere sau un raţionament de analogie? Pe ce se sprijină acest raţionament de analogie?

Eu am constatat că exista o anumită legătura între o expresiune vizuala şi o anumită senzaţiune şi am adăugat acestui proces bipolar încă un moment: viaţa sufletească. Aceasta este analogia. De ce? Fiindcă eu construiesc sau pun în omul celălalt ceva din viaţa mea, ceva care se întâmpla în mine şi care, deci, cred că trebuie să se întâmple în fiecare om. Experienţa exacta nu pot să o am în niciun fel. Experienţa exacta, am spus lucrul acesta de atâtea ori, este foarte importanta, totuşi – de aceea l-am spus de mai multe ori, pentru că se uita –, foarte adesea este imposibil ca noi să avem în chip direct experienţa vieţii sufleteşti a celorlalţi oameni, a conţinutului de

conştiinţă al celorlalţi oameni. Această experienţă nu este posibila decât pe cale de analogie şi, după cum vedeţi, aceasta analogie are la baza tocmai procesul de uniformitate, de regularitate a întâmplărilor naturale.

Asupra lucrurilor acestora am mai vorbit eu vreo 10 – 15 lecţiuni acum patru sau cinci ani, când nu eraţi dumneavoastră aci.

6. Încă o funcţiune de cunoaştere, care este în legătură cu aceasta uniformitate a întâmplărilor naturii este, as zice, raţionamentul de inducţiune.

Eu am văzut ca, de câte ori pun apa sa fiarbă şi masor temperatura, în momentul fierberii, mi se indica 100° C. Aşa s-a întâmplat de câte ori am făcut experienţa: apa fierbe la 100° C. Pot să măresc oricât temperatura, gradul de fierbere al apei va rămâne întotdeauna 100° C. Nelogic, pentru ca, dacă eu pun un recipient cu apa care are temperatura ambianta de 17°-18° C şi pun dedesubt foc, o să constat cum, din minut în minut, temperatura acelui volum de apa se va ridica. Până unde? Dacă nu ajung niciodată la fenomenul de fierbere? Voi fi nevoit să conchid, în virtutea aceluiaşi principiu al regularităţii, ca temperatura volumului de apa creste mereu. Până unde? La infinit. Ar trebui să conchid ca apa are aceasta proprietate de a-şi urca temperatura la infinit, pe măsură ce este încălzita. Avem astăzi aparate, cum este de pilda cuptorul electric al lui Moissan, cu care putem obţine temperaturi de 3500° C şi desigur că se va putea obţine în viitor o temperatura şi mai ridicată. Dacă nu am ajuns niciodată la temperatura de fierbere a apei, am putea să deducem – din faptul ca temperatura apei se ridica pe măsură ce o încălzim – că i-am putea-o ridica până la 3500° C. Aşa ar fi logic, în virtutea principiului regularităţii, şi totuşi, tot în virtutea principiului regularităţii, dacă apa fierbe totdeauna la temperatura de 100° C, peste 100° C nu poate să treacă niciodată apa care fierbe. (O să vedeţi imediat de ce am dat exemplul acesta.) Aceasta este inducţiunea.

La baza inducţiunii, a generalizării acesteia pe care o facem, sta tocmai regularitatea întâmplărilor din natură.

7. Tot regularitatea întâmplărilor din natura sta la baza celeilalte aşa-zise forme de cunoaştere a noastră, care este afirmarea cauzalităţii.

Noi afirmam astăzi pur şi simplu ca ceea ce se întâmpla trebuie să se întâmple dintr-o anumită cauza. De ce? În virtutea faptului că aşa s-a mai întâmplat, în virtutea regularităţii, a uniformităţii pe care am observat-o constant în toate întâmplările. Un alt criteriu, o alta baza nu avem.

8. Vedeţi, prin urmare, care este importanta şi în domeniul cunoaşterii a acestui principiu sau proces al regularităţii.

Ce este el? Ce înseamnă? De unde vine? Care este fundarea acestui principiu?

Ei bine, deductiv, as zice eu, nu pot să stabilesc nimic. Deductiv, nu pot să zic. Eu sunt în domeniul imanentei, al faptului de conştiinţă. Nu pot, cu ajutorul deducţiunii, să stabilesc ca, în adevăr, lucrurile trebuie să se întâmple aşa. Eu am constatat până acum ca lucrurile se întâmpla aşa, dar nu pot să spun deloc ca rezulta din conceptul acesta al realităţii pe care l-aş avea eu în chip deductiv; cu ajutorul unei metode deductive nu pot să conchid deloc că aşa trebuie să se întâmple şi de aci înainte. Nu exista o necesitate logica propriu-zisă pentru dovada acestei afirmaţii, a acestei credinţe adânci a mea în regularitatea fenomenelor naturii.

Eu am stabilit, de exemplu, ca după zi urmează noapte şi după noapte zi şi stabilesc că aşa s-a întâmplat în toate zilele vieţii mele, de când trăiesc eu până azi. Înseamnă de aci că am eu dreptul să spun, logiceşte, ca, dacă acuma s-a înserat, o să vină iar zi? Desigur că nu. Nu am niciun drept să fac aceasta. Generalizarea pe care o fac eu este absolut arbitrara, cu atât mai mult cu cât se poate spune, din punct de vedere logic, că nici nu se ştie dacă,

cu elementele pe care le ai la dispoziţie când faci aceasta generalizare, poţi face aceasta, întrucât elementele pot să nu fie complete. De pildă, atunci când măsurăm temperatura apei, înainte de a atinge punctul critic al fierberei, o să constatam o creştere. Dacă în aceasta experienţa nu am ajuns niciodată la punctul de fierbere, o să conchidem ca temperatura apei poate creste la infinit. Dacă am ajuns la acel punct, o să zicem: iată, de aci înainte apa nu-şi mai ridica temperatura. Prin urmare, nu exista nici [o] logica în aceasta inducţiune pe care o fac. Nu exista încă şi din alt motiv. Nu pot să spun ca, cu ajutorul unei operaţiuni inductive, pot să fundez procesul regularităţii. De ce? Pentru ca însăşi generalizarea sau însuşi raţionamentul inductiv se sprijină pe posibilitatea regularităţii. Cu alte cuvinte, inducţiunea se fundează pe regularitate. Şi atunci, evident că nu pot să fundez regularitatea pe inducţiune, pentru ca aceasta ar însemna ca ma învârtesc într-un cerc viţios. Prin urmare, de la început trebuie să înlăturăm şi această posibilitate de fundare.

Prin urmare, [criteriul regularităţii] deductiv nu poate să fie, inductiv nu poate să fie; cum ar mai putea să fie? Ar putea să mai fie evidenta. Este evidenta? Nu. Nu este evident pentru mine, care nu am avut decât o succesiune, ca succesiunea aceasta se va întâmpla totdeauna. Aşa, de pildă, eu ies la ora 6 şi un sfert de la Universitate şi, în momentul când ies în strada, trece un tramvai. Iată o succesiune de fenomene. Mâine se întâmpla exact acelaşi lucru. Am eu dreptul să deduc de aci – din faptul acesta care este evident, cum ar fi evidenta o percepţiune oarecare, anume cum ar fi masa din fata dumneavoastră, cum ar fi lampa din fata dumneavoastră – ca lucrul acesta se va întâmpla mereu cu aceeaşi regularitate? Nu.

Care este criteriul regularităţii? Dacă deducţiunea nu este, dacă inducţiunea nu este, dacă evidenta nu exista, de unde pot eu să scot garanţia regularităţii – care este criteriul care trebuie să ne călăuzească în aceasta

materie?

În legătură cu aceasta chestiune mai exista încă ceva: se pretinde, anume, ca principiul acesta al regularităţii se sprijină pe o judecată analitica, se pretinde, anume, ca din conceptul de realitate se poate deduce aşa-numitul principiu al regularităţii, se pretinde, anume, ca acest concept închide într-însul însăşi realitatea.

Aceasta problema mai lunga este legată foarte strâns cu aşa-numita teorie a convenţionalismului, susţinută de domnul Poincaré.

Despre aceasta teorie a convenţionalismului vom vorbi însă în prelegerea viitoare.

IX. ÎNCERCĂRI DE FUNDAMENTARE A PRINCIPIULUI REGULARITĂŢII

12 februarie 1926

1. Deducerea regularităţii din conceptul de realitate
2. Încălcarea regularităţii
3. Principiul regularităţii determina realitatea
4. Teoria convenţionalista
5. Amendarea teoriei convenţionaliste
6. Regularitatea în concepţia lui Immanuel Kant

1. Aţi văzut în prelegerea precedenta în ce fel principiul regularităţii întregeşte realitatea. Aţi văzut ca aceasta regularitate ne da posibilitatea prevederii, deci a completării conceptului de realitate, ca viitorul este înglobarea trecutului în realitate, aşa ca acelaşi principiu completează şi, deci, precizează, înmulţeşte amănuntele celeilalte parţi a realităţii – pe care am văzut iarăşi cum o câştigăm –, completează aşa-numitul trecut.

Aţi mai văzut însă ca, din diferite motive, nu puteam să găsim, în prelegerea trecută, o fundare logica, as zice, a acestui principiu; adică, teoreticeşte, nu ne putem explica, anume, care este îndreptăţirea teoretica a principiului

acesta al regularităţii, pe care îl aplicam realităţii propriu-zise – şi nu numai atât, dar care oarecum condiţionează, as zice, până la un punct, aceasta realitate.

Vă spuneam însă în prelegerea trecută ca, în afară de poziţiunea trecută în revistă, adică: regularitatea nu se poate stabili deductiv, nu se poate funda inductiv, nu am putea-o deduce printr-un raţionament de analogie etc., în afară de aceste poziţiuni, mai este o poziţiune, pe care trebuie să o analizam astăzi; şi anume, afirmaţiunea cuprinsă în diferitele sisteme filosofice ca principiul acesta al regularităţii s-ar deduce din însuşi conceptul de realitate.

Ce ar însemna afirmaţiunea aceasta? Ar însemna că avem un concept de realitate, ca în acest concept al realităţii intra ca nota specifica regularitatea şi ca, printr-o simplă judecata analitica sau printr-un simplu raţionament analitic, am putea să scoatem nota regularităţii, respectiv principiul regularităţii, din conceptul realităţii.

Trebuie să observam că avem de-a face în aceasta poziţiune cu o chestiune relativ destul de subtila, dacă observam, anume, ca conceptul realităţii şi realitatea însăşi pot să nu fie unul şi acelaşi lucru; adică, sunt unii autori cari spun ca conceptul de realitate se mulează pe realitate, ca, prin urmare, conceptul realităţii răsfrânge realitatea însăşi.

Sunt alţi autori cari spun că exista conceptul de realitate, iar realitatea însăşi nu este decât un fel de contrapunct, de pandant al acestui concept.

În teoria pe care trebuie să o analizam acum, nu se face niciun fel de afirmare esenţială de legătură între conceptul de realitate şi realitatea însăşi, ci se spune, pur şi simplu, ca principiul regularităţii se poate deduce din conceptul realităţii, fără să se afirme în ce raport sta acest concept al realităţii cu realitatea însăşi.

După aceasta, să trecem la analiza faptului.

Deocamdată noi observam regularitatea în univers. Am dat exemplul zilei şi al noptei, al succesiunii acesteia a zilei şi a noptei.

Universul ni se prezintă într-o succesiune de fapte, care succesiune reprezintă un fel de – hai să zicem –, un fel de corp de legi, adică un fel de corp de invariabilităţi, un fel de corp de suprapuneri în înţelesul acesta al invariabilităţii.

2. Presupuneţi însă ca, la un moment dat, o întâmplare, un eveniment care trece înaintea dumneavoastră, care intra în realitate, ceva dintr-însul, o nota a conceptului acesta de realitate pe care-l avem noi nu se supune legilor acestora ale realităţii. Ce facem noi? Noi zicem pur şi simplu: nu exista! Trebuie să fie altceva! Eu ştiu ca după zi vine iar noapte şi după noapte, zi. Dar vine cineva şi-mi afirma: ştii ca, la Brăila, de trei săptămâni nu mai e zi, e numai noapte? O să zic: nu se poate. De ce? Pentru ca, în virtutea principiului regularităţii, noi nu putem admite ca ceea ce se petrece aci, la Bucureşti aşa de regulat şi ceea ce putem să generalizam pentru tot universul – o să vedem imediat de ce –, nu putem să presupunem ca aceasta nu se petrece [şi] la Brăila.

Dumneavoastră ştiţi ca gâştele zboară. Se duce cineva şi vede pe malul apei un cârd de gâşte care zboară şi vine şi spune acest lucru. Vine însă un altul şi spune: da, dar la noi, la Constantinopol, zboară şi gâştele fripte!

— Nu se poate! răspundem noi. (Am luat exemplul acesta cu Constantinopolul, pentru că exista o veche anecdota a lui Nastratin cu gâştele cari zboară şi pe care, desigur, mulţi dintre dumneavoastră o cunosc.)

Vom răspunde: nu se poate! Gâsca fripta nu zboară! De ce? Afirmaţia aceasta: gâsca fripta zboară nu intra în conceptul meu de realitate. De ce? Pentru ca contravine principiului regularităţii şi, contravenind acestui principiu, nu poate să fie realitate.

Prin urmare, pare că aveau dreptate acei cari susţineau ca noi avem un anumit concept al realităţii şi în acesta intra regularitatea. Tot ce nu este regularitate nu este realitate.

Eu visez un lucru şi în acel vis am o succesiune care

este neobişnuită; am în visul meu, de pildă, impresiunea unei succesiuni foarte repezi, a zilei şi a noptei. Ce nu poate visa omul? Orice! Dacă în vis am conştiinţa aceasta a schimbării repezi, pot spune: vezi ce repede se schimba ziua acum cu noaptea? Ce scurta este ziua şi ce scurta este noaptea! Dacă însă ma trezesc şi zic: a fost numai o părere, atunci dintr-odată am scos din conceptul de realitate ceea ce a fost un vis.

Pot să am o impresiune de durere, când mă atinge cineva cu un fier înroşit; dar pot să am impresiunea aceleiaşi dureri şi fără motiv. Vă aduceţi, desigur, aminte din Psihologia de Gavanescul, pe care aţi făcut-o în liceu, că sunt acolo câteva exemple ce ne pot servi în împrejurările de fată. Era unul care se aştepta să moară de căldură la pol – era autosugestionat. Prin autosugestie un om poate să aibă anumite impresiuni. Se zice, de pildă, ca Sfântul Francisc din Assisi, într-un extaz mistic pe care l-a avut, a căpătat urme de rani la mâini şi la picioare. Veţi zice: nu este adevărat, este legenda. Ei bine, nu este legenda. Medicina explica lucrul acesta, aşa că nu este legenda. Pentru ca să capete urmele acestea, într-un anumit fel, explica medicina, trebuie să se fi petrecut ceva în organismul lui. Organismul acesta totuşi nu a fost atins de excitaţiuni exterioare în viaţa lui, ci numai viaţa lui interioara a contribuit să se întâmple aceasta transformare.

Ce vreau să scot din acest exemplu? Eu pot să am un sentiment de durere, sau pot să am o impresiune de lumina – de pildă, închid ochii – şi, cu toate acestea, am străfulgerări, se face în ochii mei lumina. Ei bine, impresiunea aceasta pe care putem s-o avem corespunde ea oare realităţii? Nu. Impresiunea însă o avem. În virtutea principiului regularităţii, lucrurile ar trebui să se întâmple aşa: trebuie să am un izvor de lumina care să-mi trimită anume excitaţiuni şi acestea să provoace impresiunea mea de lumină. Ei bine, pot să am aceasta impresiune de lumina şi fără excitaţiune. Aceasta însă iese din cadrul realităţii.

Ce facem în aceasta situaţiune? Putem să spunem ca nu exista? Nu. Starea noastră de conştiinţă exista, ea este o realitate, este realitate netăgăduită; corespondentul acestei realităţi a mea, care este de ordin imanent, corespondentul acesta poate să nu existe. Dar, în succesiunea stărilor mele sufleteşti, pot să intervină anumite evenimente cari nu sunt regulate, cari nu cad, prin urmare, sub principiul acesta al regularităţii.

Faptul acesta are importanta, pentru ca înseamnă pur şi simplu ca regularitatea este întrerupta de anumite împrejurări; ca, adică, regularitatea pe care noi o aşezăm în univers oarecum, pe care o consideram în teoria aceasta ca un fel de condiţiune a realităţii înseşi, regularitatea aceasta nu subzista pretutindeni, că exista un anumit raport între realitate şi cunoştinţa mea, care prezintă anumite neregularităţi.

Regularitatea, oricum ar fi, spuneam adineauri ca totdeauna are o succesiune din afară şi corespunde uneia dinăuntru. Dar se poate ca uneia dinăuntru să nu-i corespundă nimic în afara [şi atunci] regularitatea este ruptă.

Vasăzică, nu se poate spune pur şi simplu ca conceptul de realitate închide într-însul principiul însuşi al regularităţii.

Dar, încă pentru un motiv nu se poate admite punctul acesta de vedere.

Ce este o judecată analitica? Ştiţi din alte împrejurări ce este: o judecată analitica este o judecată în care predicatul este cuprins în subiect; adică, peste subiect nu se poate trece niciodată. De îndată ce predicatul este nota a subiectului, orice nota a predicatului trebuie să fie conţinută în subiect. Subliniez: o nota din subiect; aceasta nu înseamnă că mi-am lărgit pur şi simplu cunoştinţa mea, că am trecut peste limitele subiectului.

3. Ce facem cu principiul regularităţii? Cu principiul regularităţii am lărgit conceptul de realitate. Principiul regularităţii nu l-am introdus, propriu-zis, aci, nu l-am

dedus din realitate, ci am construit realitatea aceasta cu ajutorul principiului regularităţii.

Aţi văzut ca realitatea de la care am plecat noi era pur şi simplu realitatea de percepţiune, ceea ce mi-era dat ca sigur în percepţiune, şi aţi văzut ca acest concept de realitate l-am lărgit, pe de o parte, cu ajutorul aducerilor-aminte din trecut, pe de alta, cu ajutorul principiului regularităţii în viitor.

Prin urmare, principiul regularităţii este creator el însuşi al realităţii, al conceptului de realitate. El nu poate să fie dedus din principiul de realitate şi este oarecum preexistent principiului realităţii, de îndată ce realitatea, trecut, prezent şi viitor, nu poate să fie oarecum realizata, înfăptuită, decât cu ajutorul principiului acesta.

Vasăzică, logiceşte vorbind, principiul regularităţii nu poate să fie dedus din realitate, pentru ca el excede realităţii imanente şi construieşte el însuşi realitatea, aşa cum o cunoaştem noi sau cum ne este data noua în cercetările acestea de fată.

4. Teoria aceasta este cunoscuta în filosofie drept teoria convenţionalista. De ce? Pentru ca noi zicem: lucrurile cari se întâmpla în natura se întâmpla regulat. În virtutea cărui fapt pot eu să afirm lucrul acesta? În virtutea conceptului realităţii. Dar ce înseamnă aceasta? Se zice: da, conceptul de realitate îl construiesc eu aşa cum vreau şi noi, oamenii, facem o convenţiune tacita între noi, spunând că trebuie să considerăm cu toţii ca ceea ce exista în natura, în realitate, exista în chip regulat.

Nota aceasta a regularităţii intra, propriu-zis, ca [un] component convenţional în conceptul de realitate. De aceea va atrăgeam atenţia, la început, asupra faptului că în aceasta teorie nu se face nicio legătură între concept şi realitate.

Se susţine, prin urmare, în filosofie – şi o să revenim asupra acestui punct – ca nota aceasta de regularitate ne este data printr-o convenţiune tacita între oameni. Noi zicem: se întâmpla în natura, deci este regulat; pentru ca

aceasta regularitate, zic ei, este o formula comoda de stăpânire a materialului.

Pentru ce nu putem să admitem teoria aceasta în genere, aţi văzut.

Exista însă [şi] o alta teorie; aceasta as zice că este teoria convenţionalista radicala. Este însă una ceva mai îndulcita puţin. Aceasta se enunţa cam aşa. Se spune: eu am o anumită viaţă sufletească, se petrec în conştiinţa mea anumite procese, adică am anumite impresiuni, am un anumit conţinut de conştiinţă, o anumită viaţă imanenta. În această viaţă imanenta a conştiinţei mele se succed o mulţime de impresiuni. Acestea pot să fie de două feluri: impresiuni cari se succed după anumite reguli, impresiuni, prin urmare, cari oferă [o] anumită regularitate, şi impresiuni cari nu se succed după norme, cari sunt neregulate.

Atunci, printr-o convenţiune, eu zic: este realitate tot ceea ce prezintă regularitate; tot ceea ce rupe regularitatea nu este realitate.

Prin urmare, vedeţi care este deosebirea între teoria aceasta şi prima teorie: aci construiesc, propriu-zis, conceptul de realitate după caracterele acestui principiu al regularităţii. Se întâmpla lucrurile în chip regulat, sunt reale; nu se întâmpla în chip regulat, nu mai sunt reale.

Prin urmare, nu am plecat, propriu-zis, de la conceptul realităţii, pentru ca să stabilim nota închisa în acest concept, regularitatea, uniformitatea, ci am făcut altceva: am plecat de la principiul uniformităţii şi am construit acest concept de realitate cu ajutorul acestui principiu. Este tot o convenţiune, evident, dar o convenţiune oarecum à rebours fata de cea dintâi. Aceasta este aşa-numita teorie amendata a convenţionalismului.

Vedeţi de la început ca teoria aceasta are o superioritate fata de cea dintâi. Superioritatea consta în faptul că nu mai am de-a face cu lucruri neregulate, nu am în conţinutul meu de conştiinţă anumite impresiuni care raportează regularitatea. Acum declar pur şi simplu ca le am, însă acestor conţinuturi de conştiinţă nu le mai

corespunde nimic în realitate, deci nu fac parte din domeniul realităţii.

Cum se construieşte atunci realitatea în acest caz este foarte simplu. Plec de la conţinutul de conştiinţă, plec de la o realitate imanenta şi, în aceasta realitate imanenta, disting două grupuri de fapte: un grup de fapte cari se supun uniformităţii, un grup de fapte uniforme, şi unele oarecum anarhice, până la un punct. Şi atunci, dacă grupul de fapte uniforme constituie realitatea, celelalte sunt în afară de realitate. Ce facem cu primul grup? Rămâne el înăuntrul, în cadrul conştiinţei? Nu. Acest prim grup îl proiectez în afară.

Vasăzică, grupul faptelor imanente, regulate, îl proiectez în afară de mine şi, dacă exista pentru aceasta un corespondent în realitatea însăşi, acest corespondent este tocmai realitatea ascendenta. Construită aşa, teoria este foarte bună, nu avem nimic de zis.

Nu se poate face acestui punct de plecare nicio obiecţiune. Dar o să vi se spună: bine, dar se întâmpla următorul lucru: în realitate nu s-a întâmplat, nu face parte din realitate. De ce? Dacă s-a întâmplat neregulat înseamnă că nu face parte din realitate. Este, desigur, un foarte comod punct de plecare, din punct de vedere teoretic.

5. Dar ce facem cu realitatea? Vă aduceţi aminte ca noi nu am dat o definiţiune a conceptului de realitate, însă am stabilit introducerea unei note a realităţii ascendente; adică, am stabilit ca realitatea aceasta ascendenta are, fata de realitatea imanenta, [fata] de conştiinţa noastră, un fel de independenta. Aceasta a fost nota stabilită.

Ce devine însă aceasta independenta a realităţii ascendente în momentul în care, odată constituită de mine, după un criteriu pe care eu îl aleg, aduc o convenţiune pe care o fac eu? Mai exista, propriu-zis, realitate ascendenta, independenta de conştiinţa mea? Evident că nu.

Cari sunt încurcăturile în care intram pe baza acestei constituiri? Sunt foarte grave: vă închipuiţi, mai întâi, că

nu mai face parte din realitate decât ceea ce se potriveşte unei convenţiuni stabilite de mine. Stabilita, cum? Evident, arbitrar. O convenţiune este întotdeauna arbitrara: este convenţiune pentru că aşa vreau eu s-o fac. Şi atunci, dacă o convenţiune sta la baza construcţiunii conceptului de realitate, atunci conceptul acesta poate să fie pentru mine ce vreau eu.

Şi atunci, consecinţele imediate ce se pot trage de aci, acestea, de fapt, propriu-zis, nu pot să le prevăd. Care era esenţa însăşi a principiului regularităţii? Ca, anume, eu pot, cu ajutorul acestui principiu, să văd ce o să se întâmple în viitor. Prin urmare, crearea viitorului cu ajutorul acestui principiu.

Dar ce sta la baza acestei afirmaţiuni? Un lucru foarte simplu: existenta realităţii ascendente. Acesta este un postulat, o presupoziţie, pentru noi până acum, a principiului regularităţii. Numai dacă exista în adevăr o realitate ascendenta şi numai dacă în adevăr aceasta realitate ascendenta prezintă în realitate caracterele regularităţii şi uniformităţii, numai în acest caz pot să prevăd viitorul. Dar dacă aceasta realitate ascendenta este în funcţiune de o convenţiune a mea, este evident ca prevederea viitorului nu mai are niciun sens.

Mai întâi, conceptul care da realitatea dispare cu totul; conceptul de realitate este pur şi simplu transformat într-o realitate imanenta, pentru ca eu am construit universul aşa cum am voit.

În al doilea rând, şi mai important: care este dreptul meu de a afirma că numai ceea ce se întâmpla în cadrul convenţiunii mele, numai aceasta este real? Eu am spus ca tot ce se întâmpla real este regulat, iar ceea ce nu se întâmpla – în conştiinţa mea – în chip normal nu este regulat. Acesta a fost principiul de la care am plecat în aceasta amendata teorie a convenţionalismului.

Dar ce înseamnă regulat şi neregulat? Vedeţi, eu afirm astăzi ca regularitate înseamnă parcurgerea de către planeta cutare a orbitei în timp de atât şi peste 24 de ore vine un învăţat şi-mi spune: domnule, până ieri, în adevăr,

planeta cutare parcurgea orbita sa în timp de [24 de ore], dar, cu începere de la 12 februarie, anul acesta, această planetă suferă o întârziere – cum ar fi trenurile dintr-o anumită tara. După conceptul meu de realitate, aş spune: nu se poate. De ce? Pentru ca, dacă este neregulat, nu mai exista.

Ce înseamnă regularitate? Eu pot să afirm astăzi ca regularitate înseamnă cutare lucru şi peste câtva timp să afirm ca regularitate înseamnă altceva. De exemplu, legea gravitaţiunii universale are o anumită forma, iar peste câtva timp intervin întâmplări, fapte noi, astfel încât trebuie ca acestei legi a gravitaţiunii universale să-i aducem un corectiv oarecare. Înseamnă oare aceasta că s-a schimbat conceptul de realitate? Forma realităţii s-a schimbat, dar s-a schimbat realitatea însăşi? Nu, ea a rămas aceeaşi, regularitatea s-a schimbat într-un anumit fel.

Se zice – este o vorbă foarte răspândită – nu este nicio regula fără excepţie. Dar să zicem ca, oricând exista o excepţiune, excepţiunea întăreşte regula, aceasta nu se poate.

Care este tendinţa ştiinţei? Să construiască o nouă regularitate, care să închidă într-însa şi excepţiunile. Aceasta este tendinţa ştiinţei.

Prin urmare, regularităţile acestea nu sunt ceva fix. Dacă regularitatea ar fi, o dată pentru totdeauna, ceva absolut, atunci am putea spune că putem să construim conceptul de realitate pe baza acestei regularităţi. Dar realitatea este ceva care se întinde şi se strânge, ca elasticul. Conceptul de lege nu închide într-însul ceva absolut.

Dar despre aceste lucruri vom vorbi ceva mai târziu, când vom vorbi despre lege şi despre cauzalitate.

Prin urmare, nicio anumită forma a regularităţii nu poate să închidă într-însa absolutul. Şi atunci, evident ca universul sau realitatea construită pe baza unei anumite regularităţi trebuie să fie pasibila şi ea de anumite schimbări.

Dar atunci, unde ajungem? Ajungem, evident, la o realitate sau la un univers absolut subiectiv.

Dar universul acesta, absolut subiectiv, este în contradicţiune cu pretenţiunea acestei teorii a convenţionalismului, care pretinde ca numai el are de-a face cu o realitate transcendenta, şi anume, cu o realitate imanenta.

Este adevărat ca aceasta realitate transcendenta este construită cu ajutorul celei imanente, dar este transcendenta. Dacă, de pildă, stabilesc faptul ca o anumită expresiune vizuala corespunde la mine unei anumite stări spirituale sufleteşti, atunci eu, pe baza acelei regularităţi, sunt forţat să admit ca aceasta regularitate se întâmpla şi la semenii mei şi ca, prin urmare, şi semenul meu are un suflet ca şi mine. Prin urmare, se pretinde aci că avem de-a face nu numai cu un univers imanent, proiectat în afară, dar [şi] cu un univers transcendent, proiectat în afară, care este oarecum regulat cu ajutorul unui principiu, căruia i se zice principiul uniformităţii.

Dar aceasta pretenţiune a convenţionalismului de a construi universul cu ajutorul regularităţii şi de a exclude din realitate ceea ce nu este regulat nu sta în picioare.

Dar să nu credeţi ca ceea ce înfăţişaţi dumneavoastră ca vi se pare absolut nu este totuşi o părere care circula. Dacă v-aş lua pe dumneavoastră, pe fiecare în parte, şi v-aş întreba: exista minuni, sunt posibile minunile? veţi răspunde cu toţii: nu! Ei bine, în momentul când veţi da acest răspuns veţi fi cu toţii convenţionalişti. Vi se pare că este absurda poziţiunea convenţionalismului şi totuşi sunteţi convenţionalişti. Când faceţi aceasta afirmare, înseamnă ca spuneţi: tot ce se întâmpla în univers se întâmpla regulat, iar ceea ce întâmplător s-ar întâmpla neregulat, aceasta nu face parte din realitate.

Prin urmare, după cum vedem, nici forma dintâi a convenţionalismului, convenţionalismul radical, nici aceasta, a doua, a convenţionalismului – hai să-i zicem – mai cu surdina, nici în forma dintâi, nici în cea de-a doua, nu se poate ajunge la concluziunea ca regularitatea este,

în adevăr, o nota a realităţii şi că se poate, prin urmare, deduce analitic.

6. Ar mai rămâne o singură încercare, aceea pe care a făcut-o Kant.

Kant zice ca regularitatea este o formă a conştiinţei noastre.

Noi căpătăm impresiunile lumii din afară, dar acestea sunt un fel de potop anarhic de impresiuni şi, în acest potop anarhic de impresiuni, noi stabilim un fel de regularitate, introducem ordine în acest univers de impresiuni. Exista, prin urmare, o realitate transcendenta, dar aceasta realitate nu devine experienţa decât în virtutea unei realităţi transcendente, zice el. Sunt, adică, anumite condiţiuni, o anumită strunga prin care trebuie să treacă realitatea transcendenta pentru ca să devină expresiune.

Prin urmare, ceea ce prindem noi din aceasta realitate, din lucrul în sine, nu prindem decât prin aşa-numiţii ochelari ai intelectului nostru, prin formele categoriale ale sensibilităţii etc.

Ce pretinde, cu alte cuvinte, Kant? Kant nu este tocmai aşa de convenţionalist. El pretinde că exista anumite principii regulative ale experienţei şi ca regularitatea este un asemenea principiu regulativ. Teoretic, evident, exista o mulţime de impresiuni, care se îndreaptă spre noi de la realitatea transcendenta; dar conceptul de experienţa, ceea ce numim noi realitatea aceasta continua fenomenologica nu este constituit din toată realitatea, ci din acele impresiuni cari trec în primul plan, cari trec în formele noastre categoriale. Căci, evident, ceea ce trece prin formele noastre categoriale trebuie să fie regulat. Nu este regulat, nu trece. Căci regularitatea este o formă în care prindem noi realitatea aceasta, foarte logica în aparenta, dar în realitate, nu. Căci, în adevăr, pot să aplic regularitatea pentru ceea este; dar pentru ceea ce va fi? Regularitate pentru ceea ce va fi nu este posibila decât într-un singur caz: atunci când realitatea, aşa cum exista în afară, este pasibila de a fi

priceputa de mine.

Prin urmare, ce face, propriu-zis, teoria lui Kant? Ea nu este decât o alta forma a convenţionalismului acesta cu surdina, pentru ca şi Kant nu face decât să construiască un univers şi o realitate cărora le zice experienţa, dar în care nu avem de-a face cu realitatea însăşi. Conceptul de realitate rămâne la Kant teoretic afirmat – o teorie transcendenta mai largă decât conceptul fenomenologic de realitate. Şi atunci, dacă în adevăr conceptul acesta de realitate transcendenta rămâne mai larg decât acela de realitate, atunci este clar: prevederea este imposibila, pentru că ai totdeauna a face cu elemente pe care nu le poţi stăpâni, pentru că nu intra în experienţa ta.

Închipuiţi-vă următorul lucru: Uranus ar trebui să aibă mişcarea cutare, dar, pentru ca în momentul cutare vine în cutare poziţiune fata de alta planeta, fata de Neptun, îşi modifica mersul. Noi nu cunoşteam planeta Neptun acum un veac şi ceva, ea a fost dedusa după modificările pe care le-a suferit evoluţiunea lui Uranus. Vasăzică, ceva necunoscut noua a influenţat ceva cunoscut noua şi a provocat o neregularitate.

Nu se poate întâmpla, teoretic cel puţin, acelaşi lucru cu realitatea transcendenta şi cu realitatea fenomenelor lui Kant? Ceea ce este necunoscut şi necognoscibil nu poate să influenţeze într-un anumit fel realitatea aceasta? Evident că da! Teoreticeşte, nu este exclus.

Vasăzică, nici poziţiunea aceasta, care zice ca regularitatea este o funcţiune constitutiva a conştiinţei noastre, nu poate să explice ce este, în adevăr, regularitatea.

Prin urmare, pe toate căile pe care am umblat, nu am putut să fundam pe ce ne sprijinim când afirmam că exista o regularitate. Exista totuşi, după metoda pe care am aplicat-o până acum, o îndreptăţire a acestei afirmaţiuni; adică, exista o fundare, şi anume fundarea gnoseologica.

Despre aceasta, în prelegerea viitoare.

X. NECESITATEA GNOSEOLOGICA ŞI PRACTICA A REGULARITĂŢII

24 aprilie 1926

1. Fundarea logica şi fundarea de fapt
2. Constatarea neregularităţii
3. Funcţiunea cunoaşterii
4. Necesitatea prevederii pentru ştiinţă
5. Uniformitatea în legătură cu timpul şi spaţiul
6. Ştiinţa şi principiul uniformităţii
7. Minunea ca rupere a uniformităţii

1. În ultima lecţiune vorbisem despre aşa-numita presupoziţie a regularităţii, adică a uniformităţii fenomenelor, a întâmplărilor din natura, şi arătasem ca nu exista motive logice, stringente pentru a funda aceasta presupoziţie. Arătasem ca, în adevăr, noi lucram cu aceasta uniformitate, o presupunem în toate calculele noastre şi în judecăţile pe care le emitem asupra realităţii, dar că nu avem niciun motiv raţional de a zice ca, în adevăr, aceasta uniformitate corespunde unei realităţi propriu-zise.

Dacă nu avem însă niciun motiv raţional, stringent ca să admitem necesitatea existentei acestei regularităţi, atunci evident ca situaţiunea noastră este şubredă. Ar fi oarecum, cu alte cuvinte, să afirmam pur şi simplu ca regularitatea aceasta este un fapt pe care-l admitem arbitrar, contam pe el, din moment ce nu-l înţelegem, dar am putea şi să nu contam. Este, adică, un element de arbitrar care se strecoară în însăşi structura sufletului, a spiritului nostru. De îndată ce aceasta uniformitate este parte constituenta în operaţiunile noastre intelectuale de cunoaştere şi de îndată ce aceasta uniformitate nu poate fi fundata în chip stringent, evident că este o gaură în mecanismul acesta al nostru.

Aşa ar fi dacă singura fundare ar fi numai fundarea logica, pe care am discutat-o în lecţiunile trecute. Dar, în

afară de aceasta fundare logica, mai exista şi o alta; şi anume, fundarea de fapt.

Eu am insistat de mai multe ori asupra unui fapt destul de interesant pentru tot cadrul în care ne mişcăm noi aci; [şi] anume, asupra faptului că fundările acestea logice sunt foarte frumoase şi foarte bune în filosofie, dar ca ceea ce exista în adevăr nu are nevoie să fie fundat; adică, ceea ce exista se impune prin însuşi faptul existentei. Nu am să dovedesc ca eu exist, atâta timp cât simt ca exist. Nu am nevoie să dovedesc ca lampa din fata mea arde, atâta timp cât folosesc ce vine de la lampa.

Cu alte cuvinte, în teoria cunoştinţei nu sunt ţinut întotdeauna să demonstrez raţionamentele logice; ci, în teoria cunoştinţei vin adeseori în contact cu fapte pe care trebuie să le iau pur şi simplu ca atare.

Punctul acesta de vedere este, în adevăr, un punct de vedere foarte comod, dar el are nevoie nu de verificări propriu-zise, ci de anumite încercuiri.

Foarte bine! Este adevărat, faptul ca exist nu are nevoie de a fi demonstrat. Este adevărat ca aceasta uniformitate a întâmplărilor din natura, cu care lucrez eu, este constatata, este constatabila de mine. Întrebarea însă pe care trebuie să ne-o punem este alta. În faptul acesta al uniformităţii legilor naturii sau, mai precis, necesitatea aceasta a mea spirituală de a lucra cu legile naturii, cu aceasta uniformitate a legilor naturii este ea în adevăr valabila întotdeauna? Adică, recunosc ca eu, în adevăr, fac raţionamente în care regularitatea întâmplărilor din natura, uniformitatea lor sta la bază. Aşa este astăzi. Dar este bine că este aşa? Şi va fi întotdeauna aşa? Acestea sunt întrebările cari trebuie lămurite.

Dacă este bine că e aşa este iarăşi o întrebare [pe] care ne-o punem, dar care este iarăşi cam filosofica. Pentru ca, dacă, sau de îndată ce un lucru este aşa, este zadarnic să ne mai întrebam dacă este bine sau este rău că este aşa. Întrebarea însă are alt sens, nu are de-a dreptul sensul acesta trivial. Întrebarea are, anume, sensul: uniformitatea aceasta a întâmplărilor din natura este în

concordanţă cu structura spiritului nostru sau nu? Acesta este sensul întrebării, dacă este bine că este aşa sau nu.

În adevăr, nu exista nicio contrazicere între uniformitatea întâmplărilor din natura şi spiritul nostru, propriu-zis, structura spiritului nostru? Cu alte cuvinte, uniformitatea aceasta, verificarea uniformităţii acesteia, sau mai bine [zis], verifica uniformitatea aceasta principiul contradicţiei, care este un principiu fundamental al spiritului nostru? Evident că da! Desigur că-l verifica. Nu exista, adică, niciun motiv ca eu să spun ca presupoziţia ca toate lucrurile se întâmpla în chip uniform în natura ar calca principiul contradicţiunii. Nu exista nicio contrazicere în afirmaţiunea aceasta şi în felul cum îmi închipui natura, în felul în care eu o trăiesc. Din acest punct de vedere suntem lămuriţi, între altele, pentru ca, [cu] întâmplările din natura, pe măsură curgerii lor şi a trecerii lor în observaţia noastră, noi nu facem, propriu-zis, decât să verificam aceasta, hai să zicem, lege, acest principiu pe care l-am enunţat, al uniformităţii, al regularităţii.

2. Este adevărat ca toată experienţa noastră nu iese din cadrul regularităţii şi este iarăşi adevărat ca, ori de câte ori ne aflam în faţa unei neregularităţi, a lipsei de uniformitate, ne oprim oarecum intrigaţi şi căutam să înţelegem de ce [apare] aceasta neregularitate.

Dacă, prin urmare, spiritul nostru este foarte puţin atent la verificarea regularităţii, este foarte atent la contrazicerea regularităţii din natură. Dar atunci este nela îndemâna tuturor constatarea ca spiritul nostru este învăţat cu regularitatea, ca regularitatea face parte integrantă oarecum din însuşi felul nostru de a gândi şi de a cunoaşte. Dacă, de pildă, vad că se face seara acum, ca după seara vine noaptea şi ca, pe urma, nopţii îi urmează dimineaţa, nu găsesc în toată aceasta succesiune nimic neobicinuit. Dacă însă, printr-un mijloc de locomoţiune foarte perfecţionat, as pleca acum de la Bucureşti şi as ajunge în alt punct de pe glob, unde as vedea că se face

ora 6, apoi 7, 8, 9, 10 dimineaţa şi tot nu se mai face lumina, atunci as constata o neregularitate care m-ar izbi şi pe care as căuta să mi-o explic.

Dar dacă, în adevăr, spiritul nostru este învăţat cu aceasta regularitate şi dacă, în adevăr, pe măsură ce ne lărgim experienţa, nu facem decât să constatam neregularităţi sau să constatam verificarea neîncetata a acestui principiu al uniformităţii întâmplărilor din natura, atunci nu se poate găsi dovada filosofica a faptului că, în adevăr, regularitatea îşi are fundamentul în însăşi constituţiunea noastră?

Iată un exemplu. Eu arunc un zar şi cade o dată 6, a doua oară tot 6, a treia oară la fel etc.; cade de 30 de ori pe rând tot 6. Constat ca zarul acesta aruncat arata mereu 6. După câte ştiu eu dinainte, probabilitatea pe care o are fiecare număr arătat pe zar este aproximativ egala, matematiceşte vorbind, adică [exista] aceeaşi probabilitate să iasă 6, aceeaşi probabilitate să iasă 2, 3 etc. Prin urmare, dacă eu constat ca, aruncând de 30 de ori zarul, de 30 de ori cade 6, atunci, de fapt, nu am de-a face cu o regularitate, ci, din contra, cu o neregularitate. Care? Fiecare din fetele celelalte ale zarului şi-a pierdut probabilitatea. Este foarte adevărat că poţi să arunci zarul şi să cadă de două, de trei ori pe rând mereu numărul 6; dar, după ce va cădea de trei ori pe rând, este foarte puţina probabilitate că va mai cădea şi înainte, aruncând zarul, tot 6. Aceasta, printr-un simplu calcul, este constatabil imediat şi aceasta o ştiu prea bine jucătorii de la ruleta sau de la bula. Dacă însă constat ca de 30 de ori pe rând a ieşit tot 6, atunci îmi zic imediat: zarul acesta nu este acelaşi cu zarul ale cărui fete au aceeaşi probabilitate. Trebuie să fie ceva în constituţiunea zarului acesta, care face să iasă întotdeauna 6. Centrul de greutate al acestui zar trebuie să fie astfel deplasat, încât întotdeauna trebuie să cadă cu fata 1 la pământ şi cu fata 6 deasupra.

Vasăzică, neregularitate fata de egala probabilitate a tuturor fetelor zarului, care se exprima printr-o regularitate în căderea aceleiaşi fete, dar care trebuie să

aibă o alta expresiune.

Ce raţionament pot să fac în legătură cu acest fapt? Eu zic: am aruncat zarul de 30 de ori şi a căzut tot 6. Atunci, dacă voi arunca zarul şi a 31-a oară, probabil că va cădea tot 6. Şi îl arunc, şi, în adevăr, cade tot 6. Au eu dreptul să afirm ca verificarea pe care am făcut-o experimental fundează în adevăr neuniformitatea? În aparenta, da; în fond însă, nu. Pentru ca iau şi cercetez zarul şi constat ca, în adevăr, înspre fata cu numărul 1 are o bucată de plumb. Prin urmare, e fatal ca, de câte ori îl voi arunca, plumbul mutând centrul de greutate normal al zarului înspre fata cu numărul 1, fata aceasta să cadă întotdeauna la pământ iar fata opusa, adică 6, sus. Prin urmare, neuniformitatea este verificată, este fundata prin verificare experimentala.

Cu toate acestea, ma grăbesc să adaug ca numai în aparenta am dreptate să fac aceasta afirmaţie. De ce? Pentru ca, de fapt, eu presupun, în aceasta afirmaţie a mea, o uniformitate, o regularitate, şi anume ca zarul meu se va comporta de aci înainte la fel, pentru ca constituţiunea zarului meu va fi şi de aci înainte la fel, adică centrul de greutate al zarului va fi acelaşi, în acelaşi loc în care este acum şi în care a fost în cele 31 de dăţi, când am aruncat zarul.

Vasăzică, am fundat experimental afirmaţiunea aceasta a regularităţii.

Dar aceasta verificare experimentala nu este încă o afirmaţie propriu-zisă, pentru motivul ca ea închide o alta presupoziţie de uniformitate, anume, aceea ca structura zarului va continua şi în momentele viitoare să fie aceeaşi.

De aceea vă spuneam ca, deşi noi lucram cu aceste regularităţi, deşi aceste regularităţi nu contravin principiului contradicţiunii, pe care l-am amintin, totuşi nu putem să luăm acesta regularitate ca fundata în fapt, pentru ca, logiceşte vorbind, orice regularitate fundata în fapt presupune o alta uniformitate. Este adevărat, nu ne învârtim într-un cerc viţios, dar presupoziţia aceasta a regularităţii merge într-o regresiune ad infinitum.

Iată de ce nu exista posibilitate logica sau teoretica de a funda acest principiu.

Cu toate acestea, spunem că-l admitem. Îl admitem, pentru ca nu contrazice principiul contradicţiunii, dar îl mai admitem şi pentru un alt motiv: principiul acesta al regularităţii, al uniformităţii întâmplărilor din natura ne este impus de viaţa noastră de toate zilele.

3. Vă aduceţi aminte că am vorbit de experienţa noastră şi am arătat ca aceasta este singura noastră posibilitate de a trăi, adică legarea prezentului de trecut, înglobarea trecutului în prezent şi proiectarea acestui trecut, înglobat în prezent, în viitor, vasăzică extinderea în limite netrăite şi nereale, a experienţei noastre.

Dar se poate vedea numaidecât că este imposibila, este absolut imposibila aceasta extindere a experienţei noastre, atâta timp cât nu avem aceasta presupoziţie a uniformităţii, a regularităţii.

Vasăzică, presupoziţia regularităţii întâmplărilor din natura este o presupoziţie ceruta, propriu-zis, de viaţa noastră, de necesităţile noastre vitale. Pe urma, mai este ceruta şi de altceva, de cunoaşterea noastră.

Evident ca viaţa noastră nu este făcută posibila decât tocmai prin acest principiu al regularităţii.

Ce înseamnă, propriu-zis, cunoaştere şi care este pentru noi funcţiunea cunoaşterii? „Cunoaştem” – mai ales ştiinţificeşte vorbind – înseamnă „stăpânim”, înseamnă „mânuim”. „Cunosc” înseamnă ca în orice împrejurare în viaţă, de aci înainte, nu sunt lipsit cu totul de experienţa. Viitorul este pentru mine ceva care nu a fost, evident, sau care nu a fost încă, dar care este asemănător cu ceea ce este şi cu ceea ce a fost.

Vasăzică, eu cunosc un lucru în măsura în care pot să-l întrebuinţez. Dar întrebuinţarea lucrului acesta se face numai în prezent – în trecut, în niciun fel –, cu o condiţiune. (Aţi văzut ce este prezentul: un fel de notiune-limita.) Cu o condiţiune este posibil ca eu să întrebuinţez în prezent un lucru: să am anumite elemente din acest

lucru, cari încă nu s-au întâmplat, cari nu sunt încă prezente, dar pe care totuşi le stăpânesc. Aceasta este proiectarea trecutului şi a prezentului în viitor. Îmi întind, cu alte cuvinte, prin cunoştinţe, tentaculele activităţii mele posibile într-un domeniu care nu este încă.

4. Dar cum este posibil să-mi întind tentaculele activităţii într-un domeniu care nu este încă, decât prin aceasta presupoziţie fundamentala ca lucrurile cari se vor întâmpla se vor întâmpla în acelaşi fel în care s-au mai întâmplat deja?

Vasăzică, exista necesitatea – în legătură cu necesităţile vieţii –, exista, pentru posibilitatea cunoaşterii, necesitatea aceasta a prevederii.

Necesitatea aceasta a prevederii este împlinita în mecanismul vieţii noastre de ceea ce noi numim ştiinţă.

Ştiinţa, în înţelesul acesta, care este totuşi foarte exact, este altceva decât ştiinţă cristalizata, codificată, pusă în formule, constituita într-un corp de doctrina, să zicem. Ştiinţa este cam ceea ce spunea Auguste Comte, când spunea ca „a şti înseamnă a prevedea”. Adică, ştiinţă face fiecare om, fie ca a învăţat carte, fie că nu, care, seara când se culca, trage perdelele la fereastră, pentru ca nu cumva soarele de dimineaţă să-l scoale înainte de vreme. Aceasta este ştiinţa. El ştie ce are să se întâmple şi ia măsuri în vederea acestui lucru.

Ştiinţa aceasta, deocamdată – şi aci începe iarăşi îndoiala –, lucrează cu principiul uniformităţii şi al regularităţii. Dar, vă întreb: principial vorbind, este fundata convingerea noastră, pe care o avem astăzi, ca acest principiu al regularităţii este constatat în ştiinţă? Este fundata, cu alte cuvinte, credinţa noastră că nu se poate ştiinţă fără de aceasta prevedere?

A existat un anume fel de geometrie şi astăzi câte feluri de geometrie exista! Acel fel de geometrie avea anume postulate, felurile celelalte de geometrie au alte postulate. Noi am lărgit, prin urmare, posibilitatea noastră de lucru în ştiinţă, schimbând postulatele acestei ştiinţe.

Acum, postulat este pentru ştiinţa actuala şi regularitatea. Uniformitatea întâmplărilor din natura, în ştiinţa actuală, lucrează cu acest postulat. Avem noi dreptul să credem că acest postulat nu va fi părăsit niciodată de ştiinţă? Aceasta este întrebarea!

Dacă, în adevăr, uniformitatea legilor naturii, [al întâmplărilor din natura este un postulat, postulat necesar oricăreia dintre ştiinţe, atunci avem fundata şi teoria necesităţii acestei uniformităţi. Dar ce ne poate obliga să admitem aceasta afirmaţie?

5. Dacă veţi urmări mai bine problema, vă veţi da numaidecât seama că aceasta uniformitate a întâmplărilor din natura este în strânsa legătură cu concretul, adică în strânsa legătură cu întâmplările în timp şi spaţiu.

Noţiunea de timp este contestata ştiinţei actuale şi aceasta noţiune de timp, contestata ştiinţei actuale, face ca şi uniformitatea legilor naturii să fie contestata ştiinţei.

Dacă noi am putea să facem o ştiinţă oarecare în afară de timp şi spaţiu, atunci ar dispărea întâmplările şi ar dispărea evenimentele şi, dispărând evenimentele, ar dispărea şi necesitatea pe care o simţim de a admite regularitatea, uniformitatea în natură.

Prin urmare, toată chestiunea se pune acum aşa: ştiinţa se poate lipsi de întâmplare, de concret, de evenimente, de timp? Este o întrebare care aluneca, în adevăr, dincolo de normalitate, dar care este, din punct de vedere logic şi filosofic, absolut îndreptăţită.

Nu avem niciun motiv să spunem ca ştiinţă trebuie să fie aşa cum este azi. Ceva mai mult, exista, propriu-zis, o încercare cu care aveţi de-a face în fiecare zi, în speculaţiunile dumneavoastră ştiinţifice, care, propriu-zis, nici nu mai lucrează cu concretul: gândiţi-vă la filosofia istoriei. Aceasta este înclinata sa urmărească studiul unor evenimente, să stabilească unele tipuri de evenimente. Aceste tipuri de evenimente nu sunt deduse din concret, ci aceste tipuri de evenimente condiţionează ele însele trecutul. De pildă, dacă eu – să iau un exemplu din istoria logicei – constat că exista o anumită structură spirituala pe

care o numesc scolastica [şi] care se găseşte, să zicem, nu numai la 1200 în Europa de Apus, dar cu vreo 1500 de ani înainte în Grecia, cu încă vreo 2000 de ani înainte în India, cu încă vreo 1.000 de ani înainte în China etc., atunci, dacă evenimentul acesta nu seamănă cu celelalte, ci evenimentul aceste este următor celorlalte, formează un fel de eveniment-tip, care are un alt fel de existenta decât existenta aceasta concreta, temporala, spirituală. Gândiţi-vă ce este toată metafizica platoniciana. Ea nu este decât o încercare de a funda o ştiinţă în afară de timp şi spaţiu. În acea lume a esenţei, a ideilor platoniciene, în care, propriu-zis, toate stau, nimic nu se mai mişca, în acea lume care are aspectul acesta contemplativ, static, nu dinamic, în acea lume, uniformitatea nu mai are niciun rost.

O să spuneţi: bine, dar ştiinţa aceasta platoniciana nu a ajuns la niciun rezultat! Este o părere! Lui Platon i-a ajuns – şi o întreagă forma de viaţa spirituala exista şi astăzi. Toate civilizaţiile cari au la baza nu dinamismul, ci staticismul se poate considera că au îmbrăţişat platonismul. Posibilitate de ştiinţă exista, prin urmare, şi aci.

6. Dar, veţi spune: ştiinţa noastră este altfel! Evident! Dar însuşi faptul de a spune ca ştiinţa noastră este altfel, însuşi faptul acesta mă pune în garda în contra afirmaţiunii pe care o făceam adineauri, că nu poate să existe decât un singur fel de ştiinţă, şi anume, ştiinţa care are la baza regularitatea fenomenelor din natura, a întâmplărilor din natură.

Vasăzică, eu admit că exista, în actuala forma a ştiinţei noastre, aceasta uniformitate. Eu admit ca presupoziţia acestei uniformităţi este absolut necesară pentru constituirea ştiinţei noastre pozitive; dar nu am niciun motiv să admit, mai întâi, ca acest principiu al uniformităţii este un principiu constitutiv al spiritului nostru, şi iarăşi nu am niciun motiv, nici teoretic, nici de fapt, să admit ca orice ştiinţă viitoare sau orice ştiinţă posibila va trebui să se folosească de acest principiu, de

aceasta presupoziţie a uniformităţii întâmplărilor din natură.

Ştiinţa actuala – şi aci se arata încă o dată rădăcinile acestei ştiinţe –, ştiinţa noastră concreta de astăzi cere întrebuinţarea principiului acesta al uniformităţii în aceeaşi măsură în care acest principiu este cerut de viaţa noastră. Instrumentele pe care noi le posedam astăzi pentru a trăi sunt condiţionate de acest principiu al uniformităţii. Viaţa noastră de astăzi nu se poate mişca în afară de uniformitate; adică, ştiinţa noastră, conştiinţa noastră, posibilitatea de a ne mişca, posibilitatea noastră de a mânui realitatea au absoluta nevoie astăzi, în actuala orientare a spiritului sau în actuala structura a spiritului nostru, de uniformitate. Ceva mai mult, [viaţa] este chiar aceasta uniformitate, pentru că este pur şi simplu prevedere. Noi nu putem să trăim decât în măsura în care prevedem şi nu putem să prevedem decât în măsura în care admitem uniformitatea.

Prin urmare, fapt este astăzi ca, în actualele împrejurări şi în actuala orientare spirituala a noastră, nu se poate ştiinţă fără principiul uniformităţii. Dar nu este fapt ca întotdeauna orientarea noastră spirituala va fi aceeaşi şi, prin urmare, nu este fapt ca întotdeauna ştiinţa va însemna prevedere; şi nu este fapt ca întotdeauna posibilitatea de a trăi înseamnă cunoaştere. Adică, în momentul în care noi vom putea trăi fără să cunoaştem, dacă am găsi această posibilitate de a trăi fără să cunoaştem, am putea să scăpăm de principiul uniformităţii.

7. De ce vă spun toate acestea? Pentru că trebuie să înţelegeţi, dacă nu vreţi să trăiţi de-a dreptul poziţiunea celor care afirma ca [nu] exista în omenire sau în totalitatea întâmplărilor posibilitatea minunilor. Minunea nu este altceva decât ruperea uniformităţii.

Şi atunci, sunt atâţia teologi, oameni cari se ocupa cu problemele acestea, cari spun: minunea nu poate să existe, pentru motivul foarte simplu ca, dacă Dumnezeu a făcut lumea, atunci el a făcut-o într-un anumit fel, şi Dumnezeu a

asignat lumii anumite legi, anumite regularităţi. Dacă Dumnezeu rupe aceasta regularitate, înseamnă ca el contravine legilor stabilite de el. Prin urmare, Dumnezeu s-ar contrazice pe sine, şi-ar face concurenta sie însuşi.

Argumentarea este cât se poate de logica şi ţinuta de cea mai mare parte dintre oameni ca perfect valabilă. Da, dar cu o singură condiţie: să presupună, toată aceasta argumentare, ca, în adevăr, pentru Dumnezeu, lumea este în acelaşi fel data cum este pentru noi, ca Dumnezeu exista în acelaşi fel cum vrem noi; ca, adică, existenta noastră, care se traduce, în alt înţeles, prin cuvântul viaţa este de acelaşi fel cu existenţa lui Dumnezeu.

Ce facem noi, cu alte cuvinte? Extindem valabilitatea conştiinţei vieţii până la limitele existentei şi identificam existenţa lui Dumnezeu cu viaţa noastră.

Dar mai este un punct care nu trebuie neglijat: noi, deocamdată, trăim în virtutea posibilităţii noastre de a cunoaşte. Dar nu este aceasta singura posibilitate de trai. Exista trai şi în afară de omenire, căci o sumă de animale, de plante trăiesc şi ele fără ca să cunoască şi fără ca să aibă posibilitatea noastră de prevedere. Iată, prin urmare, eşalonări de probleme cari, toate, tind să pună la îndoiala necesitatea uniformităţii întâmplărilor naturii.

Întâi: existenta nu este tot una cu viaţa; viaţa nu este tot una cu cunoştinţă; dar ştiinţa este pur şi simplu cunoştinţa; iar uniformitatea întâmplărilor în natura este tot una cu ştiinţa.

Prin urmare, presupoziţia aceasta a uniformităţii întâmplărilor naturii este o presupoziţie valabila, unde? Numai în cadrul cunoştinţei, [al] ştiinţei actuale; atât şi nimic mai mult!

Peste aceste vederi este întinsa o imensă reţea de posibilităţi în care trebuie să admitem ca poate să intre, în oarecari împrejurări, şi ceea ce se numeşte minune!

XI. REGULA ŞI LEGE

30 aprilie 1926

1. Răspuns unei reacţii fata de prelegerea trecută
2. Uniformitatea întâmplărilor din realitate şi din viaţa spirituala
3. Regula şi lege
4. Specificul legii
5. Interpretarea calitativa şi cea cantitativa a legii
6. Caracterul relativ al legii
7. Caracterul de necesitate al legii

1. Ţin să vă încunoştinţez că am fost admonestat pentru lecţiunea trecută de către unul din colegii dumneavoastră care, nu ştiu pentru ce motiv, a ţinut să iscălească „anonim”.

În definitiv, dacă avea să-mi spună ceva, putea să mi-o spună de-a dreptul sau să se iscălească, dacă a scris, pentru că este un temperament timid, care nu poate să vorbească.

Evident ca, pentru mine, care a trebuit să suport aceasta morala, faptul este destul de însemnat. Mi s-a spus, anume, pur şi simplu, ca lecţiunea mea a fost subversiva.

Trebuie să fac un compliment onorabilului meu preopinent, spunându-i ca, dacă în adevăr domnia sa crede ca lecţiunea a fost subversiva – nu ştiu dacă o fi în sala acum –, poate să aibă motivele sale.

As zice ca, dintr-un punct de vedere strict, nu numai ştiinţific, dar stientifist, adică dintr-un punct de vedere care ridica ştiinţa nu la ceea ce o consideram noi aci, ci la un fel de interpretare absoluta şi metafizica a realităţii, din acest punct de vedere s-ar putea ca lecţiunea mea să fi fost subversiva. Însă eu, mărturisesc, sunt totdeauna sincer, trebuie se va accentuez dumneavoastră ca nu putea să fie subversiva lecţiunea, din punctul meu de vedere.

Vă amintiţi care a fost mersul expunerii şi al raţionamentului – mult, puţin, cât a fost. Vă aduceţi aminte că am încercuit precis limitele de activitate ale ştiinţei şi am arătat ca, în adevăr, regularitatea de [spre] care

vorbeam este valabila şi se identifica, as zice, cu ştiinţa, după cum ştiinţa se identifica cu un anumit fel de cunoaştere. Dar ca nu exista, pentru mine cel puţin, niciun motiv să identific cunoştinţă cu ştiinţa şi ca, întru atât întrucât se poate vorbi de o existenta în afară de conştiinţă şi numai în afară de conştiinţă, ştiinţificeşte, se poate afirma ca aceasta regularitate nu este o lege valabila pentru toate împrejurările; şi ca, în cazul acesta, rămâne ceva care poate să fie altceva decât regularitate, decât uniformitate în întâmplările din natura; prin urmare, lasa loc liber unor altfel de întâmplări, cari nu sunt întâmplările pe care le cunoaştem noi în activitatea noastră ştiinţifică şi cari întâmplări se pot realiza după anumite – hai să nu [le] zicem legi –, dar după anumite caractere, cari nu ar fi tocmai caracterele regularităţii.

Prin urmare, tema mea a fost foarte simpla, cred, foarte logica şi verificată cu o mulţume de considerente în legătură cu structura intima a ştiinţei; şi, din punctul meu de vedere, pentru mine însumi, nu poate să fie subversiva. Nu poate să fie, pentru ca eu nu încerc să asignez ştiinţei numai un colţ de activitate, care ar fi prea mic pentru a umple golul. Eu nu am fost niciodată un fel de cum as zice, prigonitor al ştiinţei, şi nici nu mi-ar şedea bine să fiu. Ştiinţa exista în afară de orice prigonitor, exista pur şi simplu şi cel puţin atâta simt critic am, ca să nu mă lupt cu morile de vânt. Dar eu am accentuat întotdeauna, şi este bine să reţineţi şi dumneavoastră, ca ştiinţa aceasta are o funcţiune precisa, cu anumite rosturi, cu anumite mijloace cari corespund perfect rosturilor şi limitelor ei, dar că nu se poate face din ştiinţa orice vrem noi. Ştiinţă îşi are rosturile ei şi zadarnic am încerca să facem dintr-însa ceea ce vrem noi.

Atât despre diversiunea pe care a provocat-o aceasta punere la index a colegului dumneavoastră şi a onorabilului meu preopinent.

2. Dumneavoastră aţi văzut în lecţiunea trecută, în care am analizat fenomenul acesta al regularităţii, al

uniformităţii întâmplărilor din natura, ca noi asignam acestei uniformităţi şi acestei regularităţi, realitatea întâmplărilor din realitatea concretă. Am putea spune – cu alte cuvinte, din consideraţiunile făcute în orele trecute – chiar ca aceasta regularitate sau uniformitate este un postulat al activităţii noastre ştiinţifice şi, as zice ceva mai mult, o creaţiune a acestei activităţi ştiinţifice, adică nu o activitate în înţelesul direct, ci în sensul ca activitatea noastră ştiinţifică introduce în întâmplările din natura aceasta regularitate.

Dar aceasta regularitate nu este ceva existent, realiter, nicio lege propriu-zisă a gândirii noastre, în general; şi aceasta se vede şi de acolo ca aceasta regularitate, pe care noi am admis-o ca impusa în ştiinţa de simţul comun, nu este pretutindeni impusa de acest simt comun. Adică, aceiaşi oameni cari zic ca toate lucrurile se întâmpla în chip regulat şi uniform în natura, aceiaşi oameni or să fie întotdeauna gata să spună, înainte de orice judecare a temei, ca, în definitiv, ceea ce fac eu depinde de mine şi ca eu pot să-mi asignez regularităţi, uniformităţi de acestea, voinţei mele; că exista, cu alte cuvinte, un domeniu în care, propriu-zis vorbind, exista şi un fel de libertate de mişcare, de iniţiativă proprie.

Vasăzică, dacă este adevărat ca mentalitatea ştiinţifică se aplică, mai departe, nu realităţii fizice, ci realităţii spirituale, aceasta mentalitate ştiinţifică lărgeşte, extinde conceptul de regularitate şi asupra vieţii sufleteşti.

Este adevărat ca, hai să zicem cu un alt cuvânt, determinismul acesta – care este indicat în altă ordine de idei de regularitate – începe de la un moment dat să fie valabil şi pentru viaţa spirituală. Dar când? Începe în momentul în care atitudinea ştiinţifică încetează să se mai îndrepte numai asupra fenomenelor fizice, ci-şi orientează atenţia şi asupra fenomenelor sufleteşti.

Dar sunt momente – şi le arătai – în care aceasta regularitate nu este presupusa, ceea ce înseamnă, cum spuneam adineauri, ca simţul comun nu impune, printr-un fel de lege proprie, aceasta regularitate în toate domeniile

lui de activitate. Ei bine, regularitatea, uniformitatea, este un concept ştiinţific. El este în construcţiunea ştiinţifică propriu-zisă. Acest concept este mai degrabă un fel de treapta prima spre constituirea unui alt concept, de o foarte mare importanta şi acesta pentru ştiinţa noastră: a conceptului de lege.

3. Ce este legea şi ce este regula?

Regula ştim ce este: noi stabilim anume uniformitate, anume regularitate în succesiunea fenomenelor, în lumea fizică, să zicem, în general, şi aceste regularităţi le exprimam într-o formă oarecare. Aceasta exprimare constituie regula.

Regula este, prin însuşi înţelesul ei, de două feluri: este o regulă care constata anumite lucruri şi este o regulă care prescrie anumite lucruri.

Când zic, de pildă, că este absolut necesar ca oamenii cari trăiesc împreună în societate să nu se fure unul pe altul, eu constat ca raporturile sociale normale presupun aceasta regularitate a nefurarii unuia de către celălalt. Dar când zic: „să nu furi”, atunci evident că am făcut o operaţiune în plus, am dat oarecari norme de conducere.

Legea ştiinţifică are şi ea, sau legea în genere are şi ea două parţi: una de constatare, alta de normare, de normare a raporturilor.

Dar legea ştiinţifică propriu-zisă nu este decât cea dintâi. Cealaltă poate să fie lege juridica, lege morala, lege sociala în genere etc., dar nu este lege ştiinţifică propriu-zisă. Legea ştiinţifică nu face decât să constate ceea ce exista. Şi, ceva mai mult, nu face decât să constate, după cum arătam noi în lecţiunile trecute, în cadrul trecutului şi al prezentului, pentru ca, aşa cum se vor întâmpla lucrurile în teoria aceasta, este [necesara] o nouă presupoziţie, în afară de aceea a regularităţii.

Care este însă deosebirea dintre regula şi lege? Este ca, în genere, se afirma ca o regula are de obicei excepţiuni, pe câta vreme legea nu are excepţiuni. Se

spune că nu este nicio regula fără excepţiune, după cum se spune iarăşi foarte des – dar lucrul acesta nu l-am înţeles niciodată şi aş fi foarte fericit să se găsească cineva care să mi-l explice – ca excepţiunea confirma întotdeaun regula. Vasăzică, regula are de obicei excepţii. O regula care nu are excepţiuni se zice că este o lege, adică o regula valabilă în toate cazurile posibile. Cu alte cuvinte, regula ar reprezenta o aproximaţiune a realităţii, pe câta vreme legea ar reprezenta însăşi realitatea, redusa nu la o aproximaţie, ci la absolut. Se închide, prin urmare, în noţiunea aceasta de lege, în primul rând, ideea de absolut şi, în al doilea rând, încă ceva. Când spun ca toate corpurile cad, adică toate corpurile sunt grele, eu afirm o lege care este valabila pentru întâmplările concrete, pentru realitatea noastră fizica. Dar afirm ceva mai mult – şi aceasta este caracteristic pentru structura ştiinţifică –, afirm ca legea aceasta: „toate corpurile sunt grele” este valabila independent de realizarea ei. În adevăr, afirm ca, dacă nu s-ar realiza sau dacă s-ar realiza altfel, legea ar continua să fie valabila. Nu altceva. Ca mie îmi este indiferent dacă, în adevăr, noi asistam astăzi la căderea corpurilor sau nu. Fapt este însă ca, de îndată ce va exista un corp, acesta trebuie să fie greu, trebuie să cadă.

4. Aceasta reprezintă ştiinţificeşte legea, dincolo de regula. Valabilitatea ei nu este numai absoluta, nu este numai în concret, ci aceasta valabilitate se întinde in abstracto; este, adică, nu numai o norma a existentei, ci şi o norma, o lege a tuturor posibilităţilor de existenta: ce a fost, ce este, ce va fi să fie. Orice corp ce va fi să fie odată va trebui să fie greu. Aceasta afirma legea. Ea nu afirma numai ca în realitate se întâmpla ceva.

O lege matematica, pe care o afirm eu o dată, îmi este indiferent dacă îşi găseşte aplicabilitate sau nu; adică, dacă exista, dacă se petrece evenimentul care să cadă sub aceasta lege. Însă legea afirma, sau spiritul ştiinţific afirma ca, o dată ce evenimentul acela se va întâmpla, în momentul în care evenimentul acela se va produce, el va

trebui întotdeauna să se producă după legea pe care am stabilit-o eu. Dacă eu am stabilit, de pildă, legea ca $2 + 3 = 5$, îmi este indiferent dacă, în viaţa mea şi a universului în genere, se va ivi prilejul să se adune două obiecte cu trei obiecte. Legea matematica afirma ca, în momentul în care va fi acest prilej, când universul va înfăţişa acest eveniment, el se va comporta aşa cum indica legea.

Acesta este, în adevăr, un caracter de absolut pe care-l ia în genere cercetarea ştiinţifică.

Dar mai este un caracter al legii. Kant spune ca legea este o regulă de apariţie a evenimentelor, care nu numai că este verificată în fapt, care nu numai ca prescrie apariţiea sau desfăşurarea în genere a oricărui eveniment posibil, dar care are într-însa caracterul de necesitate.

Ce înseamnă aceasta? Aceasta înseamnă cam următorul lucru. Eu pot să sfârşesc prelegerea aceasta la ora 6. Eu sfârşesc, de fapt, prelegerea mea în fiecare vineri la ora 6. Iată a doua poziţiune. Eu trebuie să sfârşesc prelegerea mea în fiecare vineri la ora 6.

În cazul întâi, este la latitudinea mea să fac un lucru aşa cum îl fac. În cazul al doilea, constat un lucru; şi anume, ca, de fapt, aşa se întâmpla întotdeauna. În cazul al treilea, se explica, se lămureşte, se înţelege de ce eu sfârşesc vineri prelegerea întotdeauna la ora 6; sunt, adică, anume împrejurări cari ma silesc ca eu să termin prelegerea la ora 6 şi să nu pot trece peste această oră.

Ca ziua urmează noptei, acesta este un fapt. Ca acest fapt se întâmpla întotdeauna aşa este verificat. Eu sunt, în orice caz, sigur că trebuie să se întâmple aşa, că exista o necesitate a succesiunii zilei şi noptei, aceasta este ceva în plus fata de legea însăşi a succesiunii zilei şi noptei. Acest fapt în plus îmi da caracterul de care vorbeam, îmi da explicaţia, lămurirea realităţii.

Vasăzică, legea, în afară de regula, mai are şi acest caracter, ca explica realitatea.

Ce spuneam noi despre regula? Că ne înfăţişează realitatea. Ce spuneam despre ea? Că este impusa de simţul comun. Despre lege ce am spus? Că nu este impusa

de simţul comun, dar că are în plus, în afară de caracterul de absolut şi de valabil in abstracto, acest caracter de necesitate care face posibila explicaţia sa.

De aci înainte trebuie să deduceţi ca legea, dacă nu este impusa de simţul comun, este impusa de altceva; şi anume, de necesitatea noastră de cunoaştere. Aceasta este teoria.

Cum se comporta aceasta teorie, cum rezista aceasta teorie analizei?

5. Mai întâi, legea este absolut exactă. Este o deosebire cantitativa, as zice, între regula şi lege.

Ce înseamnă aceasta? De pildă, am afirmat, după o lungă experienţa, după o experienţă ştiinţifică, ca întotdeauna când trece un curent electric printr-un fir de metal, acest fir se încălzeşte şi am afirmat, de asemenea, ca gradul de temperatura pe care-l ia acest fir sta într-un anumit raport şi cu calitatea metalului, şi cu diametrul firului. Se întâmpla însă ca eu introduc acest fir de metal într-o soluţiune, într-un vas cu apa, care are tocmai temperatura [de] topire [al ghetei şi fac să treacă iarăşi un curent electric prin acest fir. O să constat ca firul nu se încălzeşte, ci, din contra, se răceşte încă mai tare. Un caz.

Alt caz. Toate corpurile se atrag. Lege! Ele se atrag în raportul cutare cu pătratul distantei şi în raportul cutare cu masa lor. Prin urmare, două corpuri puse în prezenta au tendinţa sa se atragă. Este legea generală a gravitaţiunii, exprimata prin formula: $G (r) = m1 x m^{2} / r2$.

Eu am într-un aparat, pe care-l numesc electroscop, două foite de aur, cari stau faţă în faţă, la o anumită distanta. Ele sunt foarte mobile, foarte sensibile. În virtutea legii gravitaţiunii, ele trebuie să se atragă într-o anumită proporţie sau măsura. Pun în contact acest aparat care se cheamă electroscop cu un izvor de energie electrica şi constat numaidecât ca foitele se depărtează. La prima analiza, prin urmare, aceasta lege în genere nu prea are aplicaţiei aşa de precisa; exista întotdeauna un joc, un grad de aproximaţie, cum s-ar zice.

O să spuneţi: da, dar, dacă nu ar fi apa rece sau dacă nu ar fi respectivul aparat în legătură cu un izvor de energie, de energie electrica etc., legile s-ar verifica? Da, dar, cu toate acestea, vedeţi ca legea prezintă oarecare aproximaţie! Cu alte cuvinte, trebuie să stabilim mereu condiţiuni în care legea este valabila. Legea nu este valabila oricum în univers. Ea nu este valabilă în concretul imediat, în calitativ, as zice, ci trebuie să [soţ facă întotdeauna încercuiri şi să [soţ spună: dacă lucrurile se întâmpla aşa şi aşa, legea este valabila. Aceasta este interpretarea calitativa.

Dar să considerăm şi puţin cantitativ cestiunea.

Teoria generală a legii afirma: legea are o aplicaţiei absoluta, nu exista pentru ea excepţiuni. De unde ştim lucrul acesta? Legea este întotdeauna o expresiune cantitativa a unui eveniment. Aceasta expresiune cantitativa a evenimentului se verifica de mine experimental, cu ajutorul evenimentelor. Cine face verificarea? Eu. Cum? Prin măsurătoare. Cari sunt posibilităţile mele de măsurătoare? Sunt ele absolute? Nu. Ele sunt întotdeauna relative. Niciodată o lege nu se poate verifica precis experimental. Exista o lege a triunghiului, care spune ca suma unghiurilor interioare ale triunghiului este egală cu două unghiuri drepte, adică cu 180°. Ei bine, nu exista posibilitate de construire a unui triunghi şi de măsurătoare a unghiurilor interioare care să poată da exact 180°; totdeauna, experimental, triunghiul, suma unghiurilor lui interioare, va avea sau mai mult, sau mai puţin decât 180°.

6. Vorbeam adineauri de legea gravitaţiunii. Ce înseamnă, în formula enunţata, r2? Dacă aş zice, în loc de r2, r la puterea 1, 999999 etc., sau dacă aş zice r la puterea 2, 000000001, adică dacă aş scădea din 2 o cantitate infinit de mica, o cantitate infinitezimala, sau dacă i-aş adăuga o astfel de cantitate, legea gravitaţiunii nu ar mai fi valabila? Adică, verificarea experimentala a legii acesteia ar înfăţişa în adevăr dificultăţi? Este mai

uşor de făcut, este mai precisa afirmaţiunea ca r acela este la puterea a doua, decât ca r este numai la puterea 1, 99999 etc.?

Experimental vorbind, este o aberaţie să se susţină acest lucru. Ce înseamnă însă aceasta Ê? Înseamnă, pur şi simplu, ca legea nu reprezintă nici ea un absolut, ci reprezintă tot o aproximaţie a evenimentelor. Ca, adică, exista, hai să zicem, o margine în care aceasta lege este necontrolabila, că exista posibilitate de excepţiune şi înăuntrul acestei legi.

Dar eu nu am descoperit praful de puşcă spunându-vă lucrurile acestea şi nu sunt nici deloc subversiv. Nu fac, propriu-zis, acum decât să militez pentru actuala idee de lege ştiinţifică. Gândiţi-vă, de pildă, la teoria cinetica a gazelor. Ştiţi cam ce este aceasta: înăuntrul unor particule oarecare, sunt alte particule mai mici cari se mişca cu o iuţeală extraordinară. Închipuiţi-vă un fel de sfera în care sunt anumite corpuri, care se mişca cu o iuţeală extraordinara şi cari urmează nişte mişcări absolute, as zice imposibil de precizat. Exista totuşi o formula de echilibru a acelui gaz, exista, cu alte cuvinte, o lege a gazelor. Cum este posibila legea aceasta? Ce înseamnă legea aceasta, propriu-zis? Înseamnă expresiunea unui fapt? Nu. Legea aceasta nu este decât un fel de termen mediu al tuturor întâmplărilor din volumul închis din sfera aceasta. Adică, toate mişcările pe care le urmăresc eu şi cari se întâmpla înăuntrul sferei acesteia sunt imposibil de prins şi relaţiunile dintre ele sunt iarăşi imposibil de stabilit. Totuşi, exista o formula, ştiinţificeşte vorbind, a volumului şi a tuturor întâmplărilor dintr-însul. Aceasta este legea.

Dar legea nu reprezintă aci decât termenul mediu şi termenul [mediu] este întotdeauna aproximativ. Vasăzică, în adevăr, ideea de lege este în strânsa legătură cu ideea aceasta de aproximaţiune. Legea nu înseamnă absolutul, legea înseamnă, ca şi regula, aproximaţie.

7. Dar, se mai spune, pe de altă parte: regula are caracter de necesitate. Eu nu prea înţeleg cam ce

înseamnă a avea acest caracter. Un lucru se întâmpla aşa, pur şi simplu, pentru că trebuie să se întâmple aşa.

Ce înseamnă aceasta Ê? Distincţiunea ar fi ca regula constata, iar legea explica. Dar asupra acestui lucru o să mai revenim la cauzalitate.

Dar să revenim la ceea ce ne interesează acum.

Caracterul de necesitate ar fi, în adevăr, ştiinţific, distinct de celălalt, [cel] de realitate, când în adevăr constatarea ar fi distincta de explicaţiei. Dar, întrucât faptul ca eu ştiu că am să ies la ora 6 schimba, propriu-zis, structural vorbind, natura cunoştinţei mele? Eu lărgesc numai cantitativ cunoştinţele mele, nu calitativ. Între faptul ca eu termin întotdeauna lecţia la ora 6 şi faptul că trebuie să termin întotdeauna prelegerile la ora 6, nu este decât o deosebire de cantitate de cunoştinţe. Eu ştiu, în primul rând, ce se întâmpla până la ora 6 şi, în al doilea rând, ce se întâmpla după ora 6. Adică, ştiu ca mai este cineva care trebuie să vină aci, un alt profesor care are ora după ora mea sau că trebuie să mă duc să mă întâlnesc cu cutare persoana, sau ca numai până la ora 6 ma ajuta glasul să vorbesc şi mai mult nu etc.

Prin urmare, caracterul de necesitate care se acorda legii, ca ceva distinct de regula, de realitate, nu este, propriu-zis, calitativ deosebit, ci este doar cantitativ deosebit: am mai multe cunoştinţe, nu am alt fel de cunoştinţe.

Aceasta înseamnă ca ceea ce este necesar astăzi poate să înceteze să fie necesar mâine; adică, pot să împing necontenit limita cunoştinţelor mele şi, prin urmare, să câştig necontenit din ceea ce pentru mine era necesar – necesar, nu ca o scuza, ci ca un fel de poziţie retranşanta a ignorantei mele.

Real este, de pildă, faptul ca eu ies totdeauna la ora 6. Constat ca totdeauna ies la ora 6. Aceasta cunoştinţă poate să fie necesara fata de un fenomen anterior ei, după cum cunoştinţă ca după ora 6 se întâmpla ceva îmi da caracterul de necesitate al cunoştinţei reale de adineauri. De pildă, dacă ştiu că am în faţa mea un auditor care nu

poate să reziste unor consideraţiuni filosofice mai mult decât trei sferturi de oră, atunci, în momentul când ştiu că am intrat în sala la ora 5 şi un sfert, şi ca, deci, trebuie să ies la ora 6, caracterul de necesitate al ieşirei din clasa mi-l da ora 6; prin urmare, caracterul de necesitate al ieşirei la ora 6 mi-l da sau se poate stabili din două parţi: şi dinainte şi dinapoi, şi din sus şi din jos.

Prin urmare, caracterul acesta de necesitate nu este ceva absolut, nu are înţeles absolut. Un lucru poate să fie pe rând necesar şi real şi un lucru real nu se poate spune ca nu devine niciodată necesar, nici viceversa.

Deci, nu se poate spune ca regula este numai reala şi constata un lucru, pe câta vreme legea este necesara, pentru ca explica un lucru.

Dar, la urma urmei, ce explica, propriu-zis, legea? Explica ea ceva? Nu. Ea înfăţişează pur şi simplu, ea afirma ca, în adevăr, lucrul se întâmpla aşa, dar nu spune de ce lucrul se întâmpla aşa. Când mă întreabă cineva: pentru ce ieşi la ora 6?

— Pentru ca aşteaptă altcineva, care trebuie să intre în sala după mine, să facă curs. Aceasta este o exprimare a faptului. Dar mai poate să fie încă o exprimare a faptului: pentru că se întâmpla ca, după ce ies eu la ora 6, să intre domnul cutare după ora 6. Este aci exprimarea constatării unui fapt. Unde mai este aci caracterul de explicaţiei, de necesitate? Nicăieri!

Toate corpurile cad! De ce? Pentru că exista legea gravitaţiunii, care exprima lucrul acesta, faptul acesta. Dar ce exprima legea gravitaţiunii? Faptul ca toate corpurile cad. Unde este caracterul de necesitate al legii gravitaţiunii? De ce sunt forţat să admit apriori ca toate corpurile cad? Pentru ca toate sunt grele! Cum adică, necesitatea nu rezulta decât dintr-un element analitic, printr-o judecata analitica? Legile ştiinţifice, cari sunt judecaţi sintetice, de fapt, pierd caracterul necesităţii.

Prin urmare, vedeţi ca nici acest caracter al necesitaţii care se acorda legii nu este chiar aşa de necesar, pentru că nu se poate funda, propriu-zis.

Dar care este atunci deosebirea între regula şi lege? Este una foarte simpla. În primul rând, că nu se poate vorbi de lege decât atunci când faci ştiinţă. Se poate vorbi de regula şi când ai cunoştinţă ştiinţifică a realităţii, dar [şi] când nu faci ştiinţa în cadrul unui corp organizat de doctrină. Cu alte cuvinte, regula intrata într-un corp sistematizat de afirmaţiuni devine lege. Aceasta este o deosebire care nu este esenţială, ci este funcţională.

Legea este regula încadrata în ştiinţă, adică nu în cunoştinţă ştiinţifică, ci în ştiinţa organizata. În ştiinţa organizata, prin urmare, regula se numeşte lege. Atât şi nimic mai mult!

Dar, dacă legea aceasta nu este impusa, după cum am arătat, de bunul-simţ, de simţul comun, şi, după cum am arătat iarăşi prin comentariile acestea cari ştirbesc autoritatea conceptului de lege, nu este impusa, propriu-zis, nici de cunoştinţă ştiinţifică, atunci cum lucram noi cu legea aceasta, în virtutea cărui fapt? Este foarte simplu: în virtutea unei necesităţi constructurale, trebuie să afirmam, în legătură cu legea, acelaşi lucru pe care l-am afirmat în legătură cu regula; ca, anume, legea reprezintă o aproximaţie a realităţii fizice, cunoscută de noi ştiinţificeşte, şi ca aceasta aproximaţiune intra în calculele noastre, le consideram noi pe baza unei convenţiuni, pe baza unei învoieli tacite pe care o facem. Legea, cu alte cuvinte, nu poate să aibă simpla pretenţiune de a exprima realitatea însăşi, dar poate să aibă pretenţiunea ca, prin ajutorul ei, să ne descurcam în aceasta realitate.

Prin urmare, rămâne bine stabilit ca ea este pur şi simplu un instrument de descurcare a noastră în realitate, pentru ordonarea realităţii, pentru facerea acestei realităţi folositoare nouă.

Legea nu este un fapt care se întâmpla în natura, ci explicaţia aproximativa a unui fapt prins în cadrul cunoştinţelor ştiinţifice.

Aceasta, deocamdată, despre lege.

XII. LUCRU ŞI SUBSTANŢA
8 mai 1926

1. Transformarea şi persistenta lucrului
2. Caracteristicile lucrului
3. Caracterul de sine stătător al lucrului
4. Obiect ideal sau mental
5. Conceptul de substanţă în cercetarea ştiinţifică şi în filosofie

1. Am stabilit ca tot ceea ce ni se prezintă noua în trecere, în succesiune sau în simpla prezentare, simpla existenta cade sub anumite regularităţi şi sub anumite legi.

Prin urmare, aceste regularităţi şi aceste uniformităţi, aceste legi, vasăzică, sunt pentru noi un fel de rezumare, am zice, nu a întâmplărilor, ci a existentei în general. Cu alte cuvinte, noi stabilim regularităţi şi legi, nu numai pentru ceea ce curge, pentru ceea ce se succede, ci [şi] pentru tot ce este. Însuşi faptul ca eu numesc obiectul acesta masa şi obiectul celălalt masa etc. presupune că exista o regularitate în prezentarea acestui obiect.

Vasăzică, nu trebuie să credeţi că exista pur şi simplu un aspect de culegere a realităţii, care este prins sub lege şi sub uniformitate, ci legea şi uniformitatea sunt expresiunile rezumate ale existentei în genere, care existenta în genere este, fără îndoială, de transformare, dar este şi de persistenta.

Dacă noi am urmări simplele transformări ale lucrurilor, adică, dacă am urmări evenimentele în univers şi dacă am stabili înlănţuirea regulata, legala, să zicem, a acestor evenimente, atunci am ajunge la ceea ce se numeşte aspectul de cauzaţie a existentei; dacă însă urmărim felul nu identic, dar, în sfârşit, persistenta reprezentării lucrurilor în general, a existentei în general, noi ajungem la altceva: ajungem la ceea ce se numeşte lucru şi la ceea ce se numeşte substanţa. De câte ori intru

în sala aceasta, găsesc anumite obiecte. Aceste obiecte mi se prezintă cam în acelaşi fel. Este o uniformitate pe care eu o trăiesc, de îndată ce eu, înainte de a intra aci, bănuiesc ca, foarte probabil, voi găsi aceste obiecte.

Obiectele acestea vor persista, vor fi şi de aci înainte cum au fost ieri şi alaltăieri şi vor persista, vor fi şi mâine: este o uniformitate.

Obiectele acestea evident că se schimba; s-ar putea ca unul azi să fie roşu şi mâine, negru; s-ar putea foarte bine ca unul azi să fie aci şi mâine să fie ceva mai înspre stânga, adică schimbări pe care eu le percep dintr-odată. Dar, în afară de schimbările acestea, este sigur ca, din momentul în care eu am început să vorbesc şi până acum, s-au întâmplat anumite schimbări în aceste obiecte.

Lemnele putrezesc. Ce înseamnă aceasta? Înseamnă ca în lemn se întâmpla anumite procese, imperceptibile pe distante scurte de timp, dar procese cari sunt continue, fără îndoială. Vasăzică, schimbarea aceasta este neîncetata, dar schimbarea – şi acesta este caracterul care ne interesează pe noi – nu poate să atace însăşi regularitatea de care vorbeam. Cu alte cuvinte, ceea ce mi se prezintă mie, nu în forma de succesiune, ci în forma pur şi simplu de repaus, ceea ce mi se prezintă mie în univers are anumite regularităţi, cari regularităţi constau nu în schimbări, ci în persistente. Aceste persistente nu sunt, fără îndoială, absolute, în înţelesul că nu este ceva care să rămână absolut imuabil, dar aceste persistente trebuie interpretate în sensul ca toate schimbările pe care le prezintă respectivul eveniment sau fenomen nu trec peste anumite cadre, cari sunt definitorii pentru ceea ce numim noi individualitatea unui eveniment, pentru ceea ce numim noi lucru.

2. Cari sunt caracteristicile lucrului? Noi am afirmat adineauri ca acest lucru nu este, propriu-zis, o existenta absoluta, dar un lucru este ceva cu care noi lucram, nu ceva care corespunde numai unui nume. Eu zic un om: Vasile Georgescu. Numai Vasile Georgescu se raportează

la un anume om. Numele acesta, Vasile Georgescu, poate să se raporteze la un om în vârsta de un an, la omul în vârstă de 3, de 5 ani etc. Când zic Vasile Georgescu, nu intra în calculele mele niciun element temporal: numele este, pur şi simplu, semn pentru omul respectiv. Când vorbesc de lucru propriu-zis, lucrul acesta nu este un semn numai pentru un fenomen, ci este ceva mai mult: este o existenta reala. Existenta reala, iarăşi, nu în sens absolut.

În exemplul cu omul de adineauri, ce înseamnă lucrul acesta? Omul, în şapte ani de zile, îşi schimba toată substanţa din care este el făcut, în înţelesul ca organismul uman, sau ultimele celule din organismul uman se schimba, se înnoiesc în decurs de şapte ani. Nimic din ceea ce numeam eu Vasile Georgescu acum şapte ani nu mai exista azi în Vasile Georgescu, şi totuşi, legalmente, numele, omul respectiv rămâne pentru mine om şi rămâne – este foarte interesant – acelaşi om. Evident, acum şapte ani era mai gras sau mai slab, purta haine albastre, cenuşii, dar este acelaşi lucru. Adică, persistentele, a căror regularitate ne interesează pe noi, nu sunt de orice calitate. Sunt în fiecare lucru anumite persistente, cari interesează de-a dreptul existenta lucrului, existenta reala; prin urmare, lucrul şi anumite persistente [sunt cele] cari ne interesează.

Ei bine, aci este problema cea [mai] dificila pentru filosofi: ce interesează şi ce nu interesează.

Ce este definitoriu, propriu-zis, pentru un lucru? Ce interesează şi ce nu interesează? Eu am un chibrit pe care-l aprind. Acest chibrit, înainte de a-l aprinde, este compus dintr-o bucata de lemn şi dintr-o substanţă oarecare, care-i formează capătul, ce se aprinde. Eu pot să aprind acest chibrit. Am aprins chibritul, chibritul a ars, eu am iarăşi tot un chibrit în mână, dar nu mai am un chibrit nears, am un chibrit ars, ceva s-a schimbat în chibritul acesta. Un om îşi schimba toate elementele în decurs de şapte ani şi el rămâne nu numai tot om, dar rămâne acelaşi om.

Care este deosebirea între un caz şi celălalt? Este ca un chibrit neaprins reprezintă o anumită stare de

echilibru, în care intra anumite substanţe. Dumneavoastră ştiţi ce intra, de pildă, în lemn. În lemn trebuie să intre neapărat oxigen, hidrogen, carbon şi azot. Acestea sunt cele patru substanţe organice fundamentale. În momentul în care am aprins chibritul şi a ars, formula de echilibru pe care o reprezintă lemnul nu mai subzista. Am rupt acest echilibru, am introdus altă formă de echilibru: cărbunele s-a transformat în bioxid de carbon, forma a devenit alta, oxigenul s-a degajat, hidrogenul nu ştiu ce a devenit ş.a.m.d.

Vasăzică, chibritul n-a mai rămas tot el; omul se schimba şi rămâne tot el. De ce? Pentru ca formula de echilibru rămâne aceeaşi: eu am înlocuit celulele mele, dar celulele mele epiteliale sau muşchiulare au fost înlocuite cu acelaşi fel de celule. Este, propriu-zis, aceeaşi structura generală a corpului în cazul omului cu celule primenite şi nu mai este aceeaşi structura în cazul chibritului pe care l-am ars.

Vasăzică, persistentele acestea în lucrul pe care noi îl analizam, în cazurile acestea, nu sunt persistente de elemente, ci sunt, cum am zice noi, mai degrabă persistente funcţionale.

Acum, persistentele acestea structurale, funcţionale nu explica nici ele, propriu-zis, definitiv problema. Să luăm cazul apei. Apa – aproximativ, după vechile teorii pe care le-am învăţat şi noi când eram în liceu – este compusa din două volume de hidrogen şi unul de oxigen. Mulţi zic că nu mai este aşa, dar înainte aşa era. Apa aceasta este în stare lichida şi îi zicem apa. Supusa unor anumite operaţiuni, apa se poate transforma în vapori, dar noi îi zicem tot apa, în stare de vapori. Apa supusa unei alte operaţiuni se poate transforma în ceva solid, adică îşi schimba starea de agregaţie, iar noi îi zicem gheata sau apa solidificată. Rămâne, în toate aceste forme, nu pentru mentalitatea primitivă, pentru ca mentalitatea primitivă îi zice gheata, apa şi abur, care sunt trei lucruri deosebite, dar, pentru mentalitatea ceva mai logica, rămâne apa solida, apa lichida şi apa gazoasa sau apa în stare de vapori. Echilibrul

de care vorbeam adineauri subzista? De fapt, nu mai subzista, pentru ca una era, de pildă, densitatea într-un caz, alta era în celelalte cazuri; una era culoarea într-un caz, alta în celălalt caz etc. De ce totuşi noi continuam să-i zicem apa? De ce lucrul acesta, apa, persista? Subzista, exista, continua sa existe, cu toate transformările. Adică, unde este linia de persistenta de adineauri? Adineauri persistenta structurala era definitorie pentru lucru; în cazul de faţă, aceasta persistenta structurala nu mai este definitorie. Vedeţi ca în jurul exemplului acesta aluneca distincţiunea. Evident, noi explicam lucrul şi zicem: da, natural, eu pot foarte simplu, prin operaţiuni cari îmi stau la-ndemână, să retransform apa, pe care am transformat-o în vapori, pot să o retransform în stare lichida, şi tot aşa gheata, care este rezultatul unei anumite operaţiuni asupra apei, pot să o retransform iarăşi în stare lichida; deci, zic iarăşi apa, apa în diferite forme, cari stau la îndemâna mea.

[Care este situaţia în cazul chibritului?] Eu pot să aprind un chibrit şi să transform obiectul acela, pe care îl numeam chibrit, într-un alt chibrit, pe care îl numesc acum chibrit ars. Să presupunem că pot să fac şi operaţia inversa şi că pot să-i redau toate elementele din natura, cari s-au degajat în procesul de ardere şi pot să refac chibritul la loc. Credeţi dumneavoastră ca, dacă operaţia aceasta ar fi posibila, aş numi mai puţin chibritul ars, chibrit ars, decât îl numesc acum? Nu. Pentru mine, chibritul ars ar fi totuşi altceva decât chibritul, contrariul cazului cu apa în stare de vapori. De aceea vă spuneam ca aceasta definiţie a lucrului ca o existenta structurala nu este, propriu-zis, o definiţie completa şi nu este totdeauna o definiţie convenabila, dar este, în sfârşit, o definiţie ajutătoare pentru noi.

3. Mai este însă un alt caracter, care stabileşte oarecum identitatea, as zice, a lucrului: un lucru este aproximativ ceva de sine stătător. Cum, de sine stătător? De pildă, eu am în faţa mea aceasta masa. Masa aceasta

este făcută din lemn şi are culoarea galbena. De la masa aceasta, eu am diferite senzaţii, psihologiceşte vorbind, cari senzaţii se leagă într-un anumit chip şi ne dau noua percepţia totală de masa. Masa este pentru mine un lucru. Dar eu mă întreb: senzaţia aceasta de galben, care-mi vine de la aceasta culoare, culoarea aceasta este un lucru? Noi nu numim culorile lucruri, nu pentru că nu ar avea o existenta reala, pentru ca culoarea aceasta este tot aşa de reala ca şi lemnul din care este făcut obiectul respectiv.

Lucrul în totalitatea lui n-are mai multă realitate decât culoarea, pentru ca, în definitiv, pe ce se sprijină realitatea pe care o acord eu lucrului? Se sprijină, pur şi simplu, pe senzaţiile pe care eu le primesc de la acest lucru, fie ca senzaţiile sunt de tact, muşchiulare, de mişcare, de culoare, de sunet etc. De îndată ce as zice: realitatea lucrului acesta îmi este data mie, psihologiceşte, prin senzaţiile pe care le am de la el, atunci evident ca criteriul nu poate să fie senzaţia; criteriul lucrului sau calitatea de a fi lucru nu poate fi realitatea, pentru ca realitate erau şi senzaţiile acestea. Atunci, de ce eu zic senzaţiilor, senzaţii pur şi simplu, culoarea de galben, şi de ce zic mesei, lucru? Pentru ca – aceasta este o explicaţie iarăşi foarte timida – culoarea nu subzista în ea însăşi; culoarea nu se prezintă niciodată singura, ci culoarea se prezintă întotdeauna ca anexata la ceva. Exista, prin urmare, un suport al senzaţiei de culoare, care este întotdeauna necesar pentru ca senzaţia de culoare să existe. Acest suport, propriu-zis, este lucrul, pentru ca el este de sine stătător.

Dar, dacă analizam mai de aproape afirmaţiunea aceasta, ce înseamnă: acest suport este de sine stătător? Pentru ca, în definitiv, iarăşi psihologiceşte, masa aceasta îmi este data printr-un complex de senzaţii. Senzaţiile acestea, niciuna nu are precădere fata de cealaltă: o senzaţie vizuala este tot atât de importanta ca şi o senzaţie muşchiulară; o senzaţie auditivă este tot atât de importanta ca şi o senzaţie de pipăit. Atunci, ce formează suportul tuturor acestor senzaţii? Ce este lucrul, propriu-

zis? Ce este de sine stătător în complexul acesta de senzaţii? Fiecare senzaţie în parte am văzut că nu este; căci fiecare senzaţie trebuie să aibă un suport şi atunci însuşi suportul acesta nu ne este dat noua decât de complexul de senzaţii. Dacă noi n-am avea senzaţiile, care pe fiecare din noi ne afectează într-un anumit fel, n-ar exista niciun lucru pentru noi. Vedeţi, senzaţiile se sprijină pe lucru, dar lucrul se fundează numai prin senzaţii.

Atunci, ce înseamnă lucru şi ce înseamnă de sine stătător? Vedeţi cum scăpa realitatea analizei? Propriu-zis, şi aci, ca şi în cazul dintâi, nu este ceva, sau – cum spune Locke – este un nu ştiu ce, aşa. Nu este niciun nu ştiu ce. Complexul de senzaţii ne da lucrul numai în virtutea faptului că este un complex de senzaţii. Vasăzică, senzaţiile, fiecare în parte, nu sunt obiecte, nu sunt lucruri, pentru ca ele au nevoie de un suport. Dar suportul acesta nu este nici el lucrul propriu-zis, pentru ca el nu este decât senzaţii. Senzaţii, dar cu o anumită condiţiune, şi anume: senzaţii într-un anumit echilibru, într-o anumită structura, într-un anumit complex.

Prin urmare, caracterul acesta de independenta, de sine stătător, care se acorda lucrului, nu este nici el un caracter care să subziste analizei. Adică, noi nu putem să fundam, plecând de la această teorie a suportului senzaţiilor, noi nu putem să populam universul cu obiecte. Obiectele sunt de sine stătătoare în măsura în care exista, şi obiectele exista în măsura în care ne afectează pe noi, şi ne afectează pe noi în măsura în care pot să ne provoace anumite senzaţii.

Deci, obiectul este condiţionat de senzaţii. Sau, calitatea aceasta de a fi de sine stătător este condiţionată de existenta senzaţiilor şi senzaţiile sunt condiţionate, în calitatea lor de a forma obiectul, de suportul obiectului. Adică, ne învârtim într-un simplu cerc viţios, care cerc viţios nu se poate rezolva decât pe cale indirecta şi incompleta, afirmând pur şi simplu ca obiectul, lucrul este un complex de senzaţii. Ce fel de complex de senzaţii? Un anumit complex de senzaţii; şi anume, aci intervin operaţii

ceva mai complicate. Pentru ca acest complex de senzaţii de care vorbim întruna sa constituie în adevăr un lucru, el trebuie să reprezinte o unitate. El trebuie să reprezinte o unitate, căci raporturile în care diferite senzaţii stau sunt persistente; raporturile, nu senzaţiile.

Vasăzică, tot persistenta, şi tot persistenta raporturilor, persistenta structurala este, propriu-zis, şi condiţia obiectului de sine stătător. Unitatea în care ne este dat noua obiectul, aceasta unitate probabil că exista. Cu alte cuvinte, felul de combinare, felul de raportare a senzaţiilor care ne vin de la obiect probabil că exista în realitate aşa cum îl percepem noi. Dar, pentru ca un grup de senzaţii să constituie un obiect, este neapărată nevoie ca raporturile dintre aceste senzaţii să fie statornice. Cari raporturi? Pentru ca iarăşi, în definitiv, un lucru pe care-l percepem noi ne da o mulţime de impresiuni senzoriale. În toate aceste impresiuni senzoriale pe care le primim – spune filosofia – sunt unele fundamentale şi altele accesorii. Care sunt fundamentale şi care sunt accesorii? Şi aci logica şi teoria cunoştinţei încetează să mai aibă valabilitate, căci accesorii şi eminamente fundamentale sunt ceva pe care noi îl stabilim printr-o anumită comparaţie. Când eu zic ca obiectul acesta este masa, eu am afirmat pur şi simplu ca între elementele obiectului acesta persista anumite raporturi, care raporturi sunt la fel cu raporturile pe care le-am stabilit eu pentru un obiect ideal, pe care îl numesc masa.

4. Ce este acest obiect ideal? Şi acum înţelegeţi, reluând firul expunerii mele, ce este cu Platon şi cu ideile platonice, [înţelegeţi] ca realitatea, propriu-zis, nu se fundează prin ea însăşi; realitatea, ea însăşi se destrăma şi la un moment dat orice obiect pe care eu îl percep are nevoie de un fel de etalon, de un fel de criteriu de apreciere, de un fel de măsurătoare a autenticităţii lui. Aceasta măsurătoare a autenticităţii lui nu poate să mi-o dea lucrul însuşi. Ea trebuie, cu alte cuvinte, să preexiste lucrului din realitatea sensibila. Se preexiste, cum?

Evident ca nu în timp şi spaţiu, nu în experienţa psihologica, istoric concreta, dar în experienţa mea spirituală. Cum îmi formez eu, psihologiceşte, acest lucru, acest obiect, care este un fel de măsurătoare de lucru? Acesta este un proces psihologic pur şi simplu. Din punct de vedere metafizic, logic să zicem, constat un simplu fapt: ca tot ceea ce cunosc eu din natura şi tot ceea ce capătă de la mine atributul de lucru nu se fundează prin el însuşi, ci se fundează printr-o comparaţie cu un obiect ideal, care este în minte, care preexista logic, nu psihologic, care preexista logiceşte lucrului real. Calitatea acestui obiect metafizic – i-aş zice: mental, lucru mental – este ca el este imuabil, ca el are totdeauna un minimum de elemente, care sunt necesare şi suficiente pentru ca obiectul să subziste. Să subziste obiectul? Nici măcar atât, pentru ca, dacă ar fi aceasta, atunci ar avea Platon dreptate. Dar el nu are dreptate şi vedeţi dumneavoastră de ce nu „să subziste obiectul”; ci [obiectul] are atâtea elemente necesare şi suficiente ca eu să identific lucrurile din lumea reala. Aci este deosebirea.

Un triunghi are trei elemente fundamentale: 1) trei laturi; 2) sunt într-un plan, şi 3) laturile se întretaie două câte două. Ei bine, nu exista niciun obiect care să îndeplinească numai aceste trei condiţiuni – şi de aceea nici nu exista ideea platonica –, dar exista o mulţime de obiecte care să îndeplinească şi aceste condiţiuni.

Prin urmare, obiectul acesta mental cu care eu identific lucrurile nu este, propriu-zis, un obiect, ci este o sumă de condiţii necesare şi suficiente pentru identificarea realităţii, atât şi nimic mai mult. Dacă se înţelege lucrul, atunci au dispărut o mulţime de discuţii inutile din filosofie, căci zice lumea: dar conceptul? Conceptul nu exista? Cum o să existe conceptul? Eu, când spun triunghi, mă gândesc la un triunghi isoscel, scalen, echilateral, dreptunghic etc.; mă gândesc la un triunghi realizat complet. Când spun cal, mă gândesc la un cal murg, roib, cu coada lunga sau scurta etc. Vasăzică, propriu-zis, conceptul nu exista, pentru ca, întotdeauna când lucrez cu

acest concept, el numaidecât se concretizează, trece în timp şi spaţiu, de o parte; iar de cealaltă parte, se spune: conceptul exista, căci altfel cum am identifica lucrurile? Dreptate au şi unii şi alţii, pentru ca, propriu-zis, problema este altfel. Obiectul care îmi ajuta mie să identific lucrurile din lumea sensibila nu este obiect, ci este o totalitate de condiţii, după cum metrul nu este un obiect, ci un instrument, este o anumită distanta. Prin el însuşi, el nu este nimic, ci este ceva prin serviciile pe care mi le face mie. Eu îmi propun ca distanta aceasta măsurată pe pământ să fie o unitate de măsură, dar prin el însuşi metrul nu este nimic. Tot aşa şi conceptul, cu care eu construiesc realitatea aceea pentru mine. Ideea aceasta platonica, lucrul în sine în înţelesul kantian, obiectul acesta nu este un obiect, ci este numai o totalitate de condiţii, un instrument pentru cunoaşterea realităţii concrete.

Iată, prin urmare, ce înseamnă lucru şi cum se defineşte lucrul prin persistenta şi, hai să zicem, calitatea lui de a fi de sine stătător, care, la urma urmelor, se reduce tot la persistenta – nu de elemente materiale, ci persistenta de raporturi formale.

Vasăzică, persistenta de raporturi formale este un lucru şi totuşi lucrul nu poate să fie obiectul mental, realitatea platonica etc., pentru ca acel obiect mental nu este, propriu-zis, obiect, ci este numai totalitatea de condiţii care-mi ajuta să stabilesc lucruri din realitatea sensibila.

5. Ei bine, închipuiţi-vă ca aceste calităţi: persistenta [caracterul] de sine stătător şi independenta le treceţi oarecum printr-un proces de trecere la limită, cum se zice în matematici, în absolut, şi aveţi, în loc de lucru, altceva, aveţi substanţa. Adică, o persistenta absoluta şi o independenta absoluta sunt cele două note fundamentale ale substanţei. Substanţa este ceva care nu se distruge niciodată şi, nefiind destructibila, nu poate nici să fie creata prin ea însăşi. Aşa spune Spinoza, ca substanţa este

ceea ce se cauzează prin ea însăşi şi a cărei esenţa este cuprinsa într-o existenta, adică ea exista în virtutea faptului că este substanţa, nu este cauzată de altceva.

Ce importanţă are pentru noi substanţa în cercetarea ştiinţifică? vorbim deocamdată de cunoştinţă ştiinţifică. În ştiinţă, substanţă nu joaca niciun rol. De aceea nu stăruim asupra ei, pentru ca, propriu-zis, ştiinţa nu cunoaşte persistenta absoluta. Ceva mai mult, ştiinţa întrebuinţează şi termenul de substanţe provizorii. Substanţa provizorie, pentru un filosof, este un scandal, pentru că este o contradicţio în adjecto. Substanţa, prin natura ei însăşi, trebuie să fie absoluta şi definitiva. În chimie se întrebuinţează termenul de substanţă provizorie, în filosofie nu se poate.

Cât despre independenta, aceasta este o problemă care pe oamenii de ştiinţă nici nu-i interesează; pe oamenii de ştiinţă îi interesează substanţa doar ca un fel de termen ajutător. Elementul ultim al realităţii ar fi, pentru ei, substanţa; dar, iarăşi, numai în înţeles formal, nu material. Pentru că se zice: dacă substanţa este suportul realităţii, dacă substanţa este ultimul element al realităţii şi dacă acum câtăva vreme şi fizica chimicală şi chimia fizicala spuneau ca atomul este ultima realitate, atunci, evident ca substanţa era, pentru ştiinţa, atomul. Dar iată ca, de o bucată de vreme, atomul a început să se disocieze şi este înlocuit, în ipotezele ştiinţifice contemporane, prin electron. Prin urmare, pentru ştiinţa actuală, substanţa ar fi electronul. Ce-mi garantează mie însă ca, cu vremea, ştiinţa nu o să disocieze şi electronul? Şi atunci, substanţa s-ar schimba. Ce înseamnă aceasta? Înseamnă ceea ce spuneam pur şi simplu adineauri, ca, în ştiinţă, termenul de substanţă nu este un termen căruia să-i corespundă, propriu-zis, ceva material, ci este un termen formal, un termen-limita, prin substanţa înţelegându-se ultimele elemente ale realităţii, care Dumnezeu ştie care vor fi [fiind].

Vasăzică, substanţă nu este un lucru, un obiect precis, ci substanţa este o funcţie pentru ştiinţă. Este

altceva ce poate să fie substanţa în metafizica. În metafizica, substanţa poate să fie originea tuturor lucrurilor; în metafizica, substanţa poate să fie esenţa ultima a lucrurilor etc. În metafizica, poate să existe termenul de substanţă ca termen ultim şi, hai să zicem, într-un fel chiar material – material în opoziţie cu formal. Pentru ce? Pentru ca, în metafizica, noi lucram cu principiul cauzalităţii, principiul creaţiunii, pe câta vreme în ştiinţa nu cunoaştem nici principiul [creaţiunii], nici principiul cauzalităţii propriu-zise.

Dar cu aceasta mi se pare că intru în lecţiunea viitoare.

O să vedem ce înseamnă cauzalitate în ştiinţă. Deocamdată stabilim [următoarele]: [mai întâi], conceptul de substanţă în ştiinţa este construit printr-o trecere la limită, o trecere în absolut a conceptului de lucru; şi al doilea, conceptul acesta de substanţă este un termen ajutător, care este mereu controlat şi controlabil prin experienţa; adică, substanţa ştiinţifică este o pseudosubstanta, pentru simplul motiv ca ea trebuie să existe, după preocupările ştiinţifice, în cadrul experienţei sensibile.

Dar, prin natura ei, substanţa trebuie să iasă din cadrul acestei experienţe sensibile. De ce? Pentru ca, aţi văzut, prin însuşi procesul ei de formaţiune, ea este rezultatul unei treceri în absolut.

Vasăzică, substanţa ştiinţifică nu este un termen care să merite să fie luat în serios, pentru că are la origine un proces de trecere în absolut a unui obiect concret, a lucrului în genere, pentru aceasta fiind întrebuinţata în ştiinţa în marginile absolutului.

Aceasta contradicţie fundamentala care sta la baza conceptului ştiinţific de substanţă arata şi imposibilitatea existentei substanţei pentru ştiinţa, şi neseriozitatea tuturor consideraţiunilor ştiinţifice sau filosofice, ştiinţifice pozitiviste, cu un termen mai precis, neseriozitatea tuturor concepţiunilor şi teoriilor pozitiviste în legătură cu

substanţa.

XIII. CONCEPTUL DE CAUZALITATE
14 mai 1926

1. Regularitatea în domeniul succesiunii evenimentelor
2. Caracterul imediat al legăturii cauzale
3. Teorii ale cauzalităţii
4. Spinoza, Hume, Kant
5. Identitatea cauzalităţii
6. Încercări de fundare a cauzalităţii
7. Cauzalitatea şi principiul raţiunii suficiente

1. Aţi văzut cum, cu ajutorul persistentei uniformităţii, noi am putut să construim, aproximativ, conceptul de lucru şi conceptul de substanţă, arătând care este funcţiunea şi ce rol îndeplinesc aceste două concepte în operaţiunile ştiinţifice în general.

Vasăzică, plecasem tot de la vechea idee a regularităţii [pe] care, pe urma, o analizasem şi în forma ei ceva mai absoluta, anume în forma ei de lege.

Dacă urmărim această idee de lege, de regularitate, nu în domeniul persistentei sale, ci în domeniul succesiunii evenimentelor, atunci se ridica o altă problemă, şi anume, aceea a raporturilor dintre diferitele momente ale succesiunii. Cu alte cuvinte, faptul ca noi constatam o regularitate în urmarea diferitelor evenimente ridica întrebarea dacă aceasta urmare a evenimentelor este pur şi simplu întâmplătoare sau dacă este determinata de o legătură intima între diferitele momente ale acestei succesiuni. Dacă, de pildă, succesiunea zilei şi a nopţii este determinata de însăşi natura zilei şi a nopţii sau dacă aceasta succesiune, aceasta regularitate, aceasta uniformitate este hotărâtă de alte elemente din afară de natura însăşi, de structura intima a momentelor ce se succed. Aceasta este întrebarea.

Cu alt termen, întrebarea aceasta este identica cu aşa-numita problema a cauzalităţii.

Vasăzică, faptul brut de la care pleacă problema cauzalităţii este noţiunea unei succesiuni regulate, previzibile între două şi, mai pe urma, evident, între mai multe evenimente.

2. Condiţiunea pe care spiritul de cercetare o pune acestei succesiuni este, în afară de regularitate, care este presupusa, caracterul de imediat, de nemijlocit. Cu alte cuvinte, pentru ca să presupunem ca între două evenimente, între două fenomene, este o legătură intima, pe care noi o vom numi mai târziu legătură cauzală, trebuie ca între aceste două evenimente să nu se interpună nimic, să fie imediate, nemijlocite.

Ce înseamnă acest imediat, acest nemijlocit? Este – trebuie să o recunoaştem de la început, pentru ca să nu ne lungim prea mult vorbirea – un fel al nostru de a vorbi. Pentru ca succesiunea aceasta în timp trebuie să presupună neapărat o prelungire a fenomenelor în timp, nu o suprapunere a lor – căci, dacă ar exista suprapunere, atunci evident ca fenomenele s-ar confunda.

Ce înseamnă imediat? Înseamnă perfect alături în timp. Dar perfect alături în timp, adică fără niciun fel de distanta în timp înseamnă pur şi simplu în acelaşi moment. Dacă însă înseamnă în acelaşi moment, nu mai este, propriu-zis, succesiune, ci este contemporaneitate. Şi atunci, din ce se construieşte succesiunea aceasta, din ce se construieşte lanţul evenimentelor, dacă nu exista aceasta dimensiune în timp? O să spuneţi: da, dar un eveniment se întinde pe o distanţă de timp oarecare, adică pe un spaţiu de timp, să zicem A-B, iar cel de-al doilea, pe un [alt] spaţiu de timp, C-D.

Ce afirma, propriu-zis, aceasta contiguitate în caracterul de nemijlocit? Afirma ca C-D urmează imediat lui A-B şi spune ca C şi cu B se confunda, se suprapun, adică sfârşitul unui eveniment este suprapus cu începutul evenimentului următor.

Explicaţia aceasta nu este valabila, pentru ca evenimentul acesta pe care-l însemnam cu distanta A-B este un eveniment fictiv, însemnarea aceasta pe care o facem este o însemnare fictiva, pentru ca, de fapt, evenimentul A-B se poate descompune într-o mulţime de subevenimente, care pot fi împinse la infinit şi, putând fi împinse astfel, înseamnă ca acel C care se suprapune lui B din schema noastră este o operaţiune care se aplică unor elemente infinitezimale. Şi, aplicându-se operaţiunea aceasta unor elemente infinitezimale, înseamnă că se suprapun perfect toate momentele acestea, adică înseamnă, propriu-zis, ca nu putem să ieşim dintr-un anumit moment.

Vasăzică, acest caracter de imediat pe care noi îl atribuim celor două evenimente ce sunt într-o anumită legătura, pe care noi o numim cauzală, este numai un fel al nostru de a vorbi.

Ce înseamnă, de pildă, ca două evenimente se succed în timp, la o distanţă de timp egală cu a milioana parte dintr-o secunda? Pentru percepţiile noastre, aceasta a milioana parte dintr-o secunda nu înseamnă nimic. Înseamnă ca momentul C şi momentul D în adevăr se suprapun de facto; de drept însă, nu, oricât de mica ar fi aceasta parte dintr-o secunda.

Vasăzică, de fapt, între două evenimente, dacă presupunem evenimentele de sine stătătoare, trebuie să fie o distanta, şi atunci evenimentele nu mai pot să fie presupuse ca imediate, ca nemijlocite.

O să vedeţi mai târziu de ce insist asupra acestui lucru

Cauzalitatea aceasta sau legătura aceasta constanta între două evenimente spuneam la început că ne face să presupunem că exista de fapt o legătură intima între evenimente. Dacă presupunem ca apariţiea unui eveniment A vă trebui neapărat să provoace apariţiea unui alt eveniment, B, atunci noi spunem pur şi simplu ca A şi B sunt într-o legătură de cauzalitate.

Noi spunem pur şi simplu, adică cu oarecare

aproximaţie: faptul ca două evenimente se urmează nu înseamnă deloc ca ele sunt într-o legătură de cauzalitate. Adică, vreau să spun că este un fel al nostru de a vorbi atunci când deducem cauzalitatea din succesiunea regulata a doua evenimente. Mai drept, poate că ar trebui să spunem că avem de-a face cu cauzalitate atunci când aceasta legătură ineluctabila ar fi determinata de însăşi natura evenimentelor. Dar asupra acestei probleme o să revenim mâine.

În genere, simţul comun, raţiunea omeneasca în formele ei simple şi nealambicate, neştiinţifizate, în genere, raţiunea aceasta omeneasca crede ca legătura cauzală de care vorbim acum închide într-însa un element, hai să zicem, mistic, necunoscut, imponderabil, în sensul că este ceva în evenimentul A care face ca, după acest eveniment A, să urmeze evenimentul B.

3. În legătură cu aceasta concepţiune generală, exista în istoria filosofiei şi în teoria cunoştinţei mai multe teorii ale cauzalităţii.

O primă teorie este aceea care crede ca tot ceea ce se întâmpla în natura constituie o activitate; ca, prin urmare, evenimentele din natură nu sunt pur şi simplu succesiuni de întâmplări, ci sunt acţiuni, activitate, [ca] este ceva care condiţionează însăşi aceasta întreaga apariţie.

După cum vedeţi, este foarte uşor: toată aceasta teorie se clădeşte pe o analogie. Analogia se face între existenta cosmica în general şi existenta omului. Omul este o existenta aproximativ de sine stătătoare, în sensul că este o individualitate care închide într-însa [o] anumită iniţiativă de activitate, prin urmare, un anumit grad de spontaneitate.

Acest grad de spontaneitate a omului este izvorul a o mulţime de mişcări, de întâmplări. Toate mişcările acestea şi toate întâmplările acestea cari se întâmpla în legătură cu omul sunt considerate ca activitate a omului.

Prin urmare, toate aceste mişcări trebuie să fie

reduse, în ultima analiza, la izvorul de la care pleacă, la om, la spontaneitate, în măsura în care el este spontaneitate umană. Aşadar, exista o legătură între întâmplare şi originea acestei întâmplări.

Întâmplarea se are către originea, către izvorul întâmplării, ca ceva făcut la ceea ce face, ca fapta la izvorul de acţiune. Omul ar fi izvorul de acţiune, rezultatul acestei acţiuni este fapta.

Ei bine, aceasta fapta, constatata de experienţa umană în legătură cu omul, este transpusa, printr-o simplă operaţiune de analiza, în existenta cosmica şi atunci orice întâmplare este redusa, în ultima analiza, la un izvor de acţiune.

Cum însă acest izvor de acţiune trebuie să fie – natural, prin reduceri logice ajungem la concluzia aceasta – unul singur, atunci evident ca legătura cauzală dintre evenimente este tocmai legătura dintre acţionari şi acţiunea însăşi; sau, cu alte cuvinte, este legătura de la substanţa, de la resortul intim, de la izvorul central de energie a existentei, la existenta.

Evident, părerea aceasta este o părere fundamental substanţialista; se presupune ca sub toată realitatea cosmică este ceva, un nu ştiu ce oarecare, determinant pentru întreaga apariţie, şi acest ceva se numeşte substanţa, [ceva] care, evident, trebuie să fie de cele mai multe ori, adică pentru cei mai mulţi cugetători, de natura substanţială.

Aceasta este o formă a principiului cauzalităţii.

Mai este însă şi o alta forma, în imediata legătura cu ea. Este, anume, părerea ca evenimentul B, care urmează evenimentului A, nu este, propriu-zis, altceva, ci este o continuitate a evenimentului A.

În cazul întâi era ceva distinct, era principiul creator sau principiul de activitate şi acţiune, faptul. Eu, omul, am o activitate. Eu pot să fac, de exemplu, o pălărie, dar pot să fac în acelaşi timp, dacă vreau, şi hârtie, care este cu totul deosebita de pălărie; şi cari, şi una şi alta, sunt cu totul altceva decât eu însumi.

Ce înseamnă, în cea de-a doua teorie, [ca] evenimentul B, care urmează primului eveniment, A, nu este considerat decât ca un fel de continuare a primului eveniment? Cum, continuare? În acelaşi fel în care consideram noi, de pildă, o substanţă radioactiva. O astfel de substanţă are anumite proprietăţi fizice, ea iradiază anumite emanaţiuni, cu anumite efecte. Substanţele acestea radioactive nu sunt decât continuări, pur şi simplu, ale substanţei radioactive, felul de manifestare a substanţei acesteia; sunt însăşi substanţa radioactiva într-un aspect particular al ei. Este, după cum vă amintiţi din alte studii aprofundate pe care le-aţi făcut, teoria substanţei spinoziste, care are aceasta particularitate fata de cea dintâi, ca universul care se explica prin acest concept al cauzalităţii este un univers static sau este un univers, as zice, de structura matematica. Cu alte cuvinte, orice eveniment este o proprietate a unui obiect şi, fiind o proprietate a obiectului, nu este decât înfăţişare, apariţie a obiectului. El este însă, propriu-zis, conţinut în acel obiect.

Aceasta este o teorie foarte răspândită în filosofie, pentru ca, de fapt, aceeaşi teorie sta la baza metafizicei carteziene, care spune că este în efect tot atâta realitate sau ficţiune câta este în cauză. Este, adică, afirmaţiunea pe care el o întrebuinţează la fundarea argumentului ontologic pentru dovedirea [existentei] lui Dumnezeu – teorie care este foarte curenta astăzi încă, pentru că sunt filosofi cari o întrebuinţează şi încearcă să o pună în concordanta chiar cu datele actuale ale ştiinţei.

Aceasta este însă o teorie care are prea mare asemănare cu teoria logica, adică este o teorie care nu se grefează de-a dreptul pe realitate, ci se grefează pe raţionamentul logic.

Dacă, în adevăr, fiecare efect nu este decât [o] proprietate a unui obiect, atunci efectul este, cel puţin, conţinut în virtualitatea obiectului acela.

4. Aceasta înseamnă – şi aşa face chiar Spinoza – ca, dacă eu as cunoaşte obiectul, aş şti să-i deduc imediat

efectul adecvat. Dacă am clar în minte conceptul de masa, pot să deduc din acest concept toate efectele, toate notele lui.

În adevăr, efectul nu ar fi decât [o sumă de] proprietăţi ale obiectului respectiv, adică note ale acelui obiect. Efectul ar fi conţinutul obiectului, hai să zicem, realizat. Dar nimic nu se poate realiza, decât ceea ce exista virtual deja în obiect.

Prin urmare, noi am putea, cunoscând precis un obiect, să prevedem toate efectele lui şi, cunoscând perfect substanţa iniţială, ca să vorbim trecând în planul spinozist, eu pot să văd toate întâmplările din univers, adică să prevăd tot ceea ce se întâmpla, pentru ca tot ceea ce se întâmpla în univers se întâmpla în virtutea unei legi, nu a unei legi de desfăşurare, ci a unei legi de existenta a universului însuşi. Aceasta, pentru ca efectul este conţinut în existenta în acelaşi fel în care, să zicem, suma unghiurilor unui triunghi este determinata dinainte de triunghiul însuşi.

Acesta este aspectul matematic, as zice eu, al spinozismului în general şi al acestei teorii a cauzalităţii.

Dumneavoastră ştiţi ca aceasta teorie a spinozismului a fost, ca să zicem aşa, bătută în breşă de filosofi, de David Hume şi de la el încoace. Vă daţi seama că ceea ce am spus noi până acum este cam acelaşi lucru cu vechea discuţiune, cu cunoscuta discuţiune despre cauzalitate: este [ea] un proces analitic sau un proces sintetic? Dumneavoastră ştiţi ca Hume a fost unul dintre cugetătorii însemnaţi, cari au pus problema caracterului sintetic al cauzalităţii. El a spus ca acest caracter sau cauzalitatea nu se poate înţelege decât prin experienţa; ca singura experienţa este aceea care poate să dea posibilitatea de a stabili legătura de cauzalitate dintre două evenimente.

Faptul că am pe masa două bile de biliard şi că am intenţia sa izbesc o bila cu cealaltă nu-mi da dreptul să spun, prin aceasta teorie sintetica a cauzalităţii, nu-mi da posibilitatea sa prevăd, să ştiu dinainte ce se va întâmpla în momentul în care aceste două bile se vor ciocni.

Imediat după Hume, dumneavoastră ştiţi ca tot o asemenea teorie sintetica a cauzalităţii, de alta forma, dar tot o teorie sintetica, înfăţişează [şi] Kant.

Iată, prin urmare, două aspecte.

5. În afară de aceste două aspecte: cel dintâi, de cauzalitate, cel de-al doilea, de legătură, [de] spontaneitate, mai este încă unul: aspectul de identitate a cauzalităţii. Acesta este, propriu-zis, cam acelaşi lucru pe care l-au spus celelalte teorii, numai altfel expuse, sau privite lucrurile dintr-un alt punct de vedere.

Exista în ştiinţa – sau, mai bine zis, exista, căci acum s-au făcut oarecari corective – o aşa-numită lege a identităţii, acţiunii şi reacţiunii, care nu este decât, într-o alta forma, tot afirmarea carteziana ca în efect şi în cauză este închisa întotdeauna o aceeaşi realitate, ca [ea] conţine acelaşi grad de realitate.

Pentru ca să poată stabili, aşa au crezut cel puţin, că pot stabili aceasta echivalenta între acţiune şi reacţiune, mai ales oamenii de ştiinţă au crezut că pot să facă o teorie a cauzalităţii sprijinită pe acest principiu al echivalentei.

Eu am o bila de biliard şi arunc aceasta bila cu o anumită forţă, iar aceasta forţă pe care o imprim bilei se transforma în mişcare. Legea spune ca aceasta mişcare – care a fost, prin urmare, un fel aproximativ de transformare a forţei aplicate mobilului respectiv – este rezultatul [forţei].

Dar rezultatele pe care le are mişcarea sunt întotdeauna echivalente cu mişcarea însăşi; adică, [altfel spus], cantitatea de energie pe care am imprimat-o bilei mele de biliard nu se pierde deloc, nimic dintr-însa nu se pierde, ci se transforma numai. Este, prin urmare, teoria care seamănă foarte mult cu teoria spinozista de adineauri, ca nimic nu se creează în natura, ex nihilo, nihil.

Vasăzică, plecând de la acest principiu al lui ex nihilo nihil, se construieşte o teorie a identităţii dintre cauză şi efect: cauza şi efectul sunt identice.

Cum? Reprezintă, propriu-zis, două forme ale

aceleiaşi realităţi. Tot energie este şi într-un caz şi în altul, şi în mişcarea bilei de biliard, şi în transformarea acestei mişcări, în mişcarea bilei A, plus mişcarea bilei B, plus cantitatea de forţa emanata etc.

În aceasta teorie se spune deci: trebuie să deducem cu absoluta stringenta logica [faptul] ca nu exista, propriu-zis, cauzare a unui eveniment prin altul, ci exista altceva, şi anume, exista aspecte diferite ale aceleiaşi realităţi. Dovada ca aceste evenimente: A, B, C, D etc. nu sunt decât aspecte diferite ale uneia şi aceleiaşi realităţi este ca A, B, C şi D au o măsură comuna, să zicem cantitatea de energie, care este identica la toate.

De la această teorie care, după cum vedeţi, seamănă foarte mult cu cele dintâi, s-a trecut la un fel de fundare logica a principiului cauzalităţii; adică, s-a spus ca, de îndată ce identitatea exista între aşa-numita cauza şi aşa-numitul efect – şi trebuie să existe, căci nu sunt, propriu-zis, decât acelaşi lucru, adică două aspecte diferite ale aceluiaşi lucru –, aceasta înseamnă ca şi cantitatea de energie este aceeaşi. Şi atunci s-a întrebat: ce este aci la baza? Este tocmai principiul logic al identităţii.

Mărturisesc ca eu nu văd cum, sprijiniţi pe simplul principiu al identităţii, am putea să înţelegem legătura dintre două evenimente. Noi trăim, într-un spaţiu de timp determinat, o mulţime de evenimente. După teoria aceasta a identităţii, ar însemna ca toate aceste evenimente sunt identice, ca ele reprezintă o aceeaşi cantitate de energie. Dar, vedeţi, noi stabilim, de pildă, legătura dintre A şi B şi nu o stabilim şi între A şi N, să zicem. Adică, între diferitele evenimente pe care noi le cunoaştem, sunt unele cărora le negam cauzele şi altele cărora nu le negam cauzele. Dacă, în adevăr, principiul acesta al identităţii ar fi suficient pentru lămurirea cauzalităţii, ar trebui ca, în virtutea unei simple identităţi, să afirmam cauzalitatea; ar trebui ca A să fie cauza, să zicem, şi pentru N, şi pentru B, şi pentru C etc. Dar cauzalitatea, aşa cum o întâlnim noi, este oarecum unilineara şi bine determinata: fenomenul A este cauza lui B, pentru noi, şi totuşi, fenomenul acesta A

nu poate să fie cauza lui D.

6. Dar, din principiul identităţii nu putem să scoatem cauzalitatea încă pentru un alt motiv: ce înseamnă, propriu-zis, identitate? Nu o ştiu filosofii înşişi sau, mai bine zis, fiecare dintre ei are o concepţie proprie, a lui, pentru identitate.

Identitatea aceasta funcţională nu este identitate. Identitatea propriu-zisă este existenta. Atât şi nimic mai mult! Identitatea logică este existenta logica.

Dar dacă identitatea logică este existenta logica, aceasta înseamnă ca A este identic cu A; înseamnă, pur şi simplu: A este A, adică este aşa cum este şi nu este altfel; adică, A este, pur şi simplu, A.

Dacă aceasta este identitatea, şi nici nu văd cum ar putea să fie altfel, identitatea a doua obiecte este o contrazicere. Cum? Dacă sunt două, nu mai sunt identice, căci, dacă ar fi identice, nu am mai putea să deosebim că sunt două. Ori sunt identice, şi atunci nu le mai putem deosebi, ori sunt două, şi atunci nu mai sunt identice. Ceva trebuie să fie deosebit între ele, ca să putem spune că sunt două.

În adevăr, noi întrebuinţam foarte aproximativ termenul acesta al identităţii; zicem: acelaşi sau identic este cam acelaşi lucru. Te întâlneşti cu un prieten şi îi spui: „Ai aceeaşi pălărie cu mine!” Ce înseamnă aceasta? Înseamnă ca amândoi purtaţi aceeaşi pălărie? Nu. Pălăriile seamănă între ele, aceasta înseamnă. Prin urmare, înţelesurile asupra cuvântului acesta identitate nu sunt precise.

Identitate precis concepută, pentru mine, este identitatea de care vorbeam adineauri, care are o consecinţă, şi anume ca, prin identitate, nu poţi construi nimic, cu ajutorul principiului identităţii nu poţi ieşi dintr-un obiect: obiectul este A, A rămâne veşnic. În momentul în care A se transforma, nu mai este identic, ci se continua în altceva.

Principiul identităţii este principiul încremenirii

logice. Prin urmare, nu poate să ne dea socoteala de succesiunea, de transformarea ce se întâmpla sub ochii noştri în univers.

Dar, o să spuneţi: principiul identităţii, după unii logicieni, nu este în contrazicere cu cauzalitatea? Eu am arătat că este în contrazicere. Dar să presupunem că nu este, ca acesta este un argument care s-a adus. Înseamnă aceasta că putem deduce principiul identităţii din cauzalitate? Nu. Căci tot aşa de bine poţi să spui – şi este şi mai exact decât principiul identităţii: da, dar principiul identităţii nu este în contrazicere cu principiul contradicţiunii! Şi nu este! Nu izbeşte deloc în principiul contradicţiunii. Înseamnă însă aceasta că se poate deduce cauzalitatea din principiul contradicţiunii? Aceasta nu a spus-o nimeni. Dar atunci, ce valoare are argumentul acela?

Vasăzică, vedeţi ca aceasta încercare de a funda cauzalitatea prin deducerea ei din principiul identităţii, al identităţii logice nu este valabila.

7. Mai este încă o încercare, o alta forma a principiului cauzalităţii, iarăşi o forma substanţialista, care pleacă de la un principiu tot logic, şi care spune ca, propriu-zis, legea cauzalităţii sau principiul cauzalităţii nu este decât apariţiea în ordinea reală a principiului logic al raţiunii suficiente.

Principiul logic al raţiunii suficiente se formulează într-o mulţime de feluri. El înseamnă cam următorul lucru: ca tot ceea ce este are o explicaţiei, ca tot ceea ce este este aşa pentru anume motive. Nu exista un lucru care să fie şi pentru care să nu avem, cum se zice, o raţiune suficienta a lui. Lucrul este aşa cum este, dar este aşa din anumite motive. Se zice: apreciaţi dumneavoastră aceasta atitudine în domeniul realităţii şi atunci aceasta devenire, tot ceea ce se întâmpla în natura se întâmpla în virtutea unor anumite elemente, în virtutea unor anumite motive. Motivele acestea sunt numite de noi cauza. Existenta pe care o reduce la aceasta cauza se numeşte efect.

Dacă este vorba sa consideram numai partea a doua, doar cauză şi efect, [ele] sunt două lucruri cari stau în raportul cutare, atunci evident că nu avem prea multe de zis. Dacă este însă vorba de a judeca aceasta afirmaţiune în legătură cu principiul logic al raţiunii suficiente, trebuie să ne întrebăm asupra îndreptăţirei analogiei: pe ce mă sprijin când stabilesc aceasta analogie, ce-mi da dreptul mie la operaţiunea aceasta?

Ce înseamnă, propriu-zis, principiul logic al raţiunii suficiente? Eu zic: oamenii sunt muritori. După aceasta spun: şi Socrate a fost muritor. De ce? Este foarte natural, Socrate este muritor nu este decât o urmare a afirmaţiunii mele dintâi: oamenii sunt muritori.

Fundamentul raţiunii suficiente a afirmaţiunii mele „Socrate este muritor” sta în afirmaţiunea generală „Oamenii sunt muritori”, pentru ca, natural, de îndată ce „Toţi oamenii sunt muritori”, evident ca, dacă principiul se aplică totalităţii, el trebuie să cadă şi asupra părţii. Prin urmare, se vede imediat apropierea: este o legătură logica pur şi simplu, o fundare logica, o calitate a totalităţii [cel se răsfrânge şi asupra părţii.

Este cam acelaşi lucru pe care l-am spus şi în prima, şi în a doua, şi în a treia teorie. Foarte bine, aşa este! Dar ce legătură exista între prima afirmaţiune şi aceasta? Principiul acesta al raţiunii suficiente se aplică el, propriu-zis? Aceasta este întrebarea. Se aplică el la fapte? Nu. Se aplică la judecăţi, nu la întâmplări. El se aplică la judecăţi, pe care le priveşte sub raport logic, nu ca [pe] o întâmplare (căci şi judecata poate să fie o întâmplare; psihologiceşte vorbind, este un eveniment), iar logiceşte vorbind, principiul raţiunii suficiente îşi are domeniul bine stabilit, bine limitat în acest cadru logic.

Fundarea unui adevăr particular printr-un adevăr general este conceptibila, să zicem, prin conţinutul particularului în general.

Putem noi să trecem fără niciun comentariu aceasta schema de judecata [şi] sa o aplicam realităţii înseşi? Aceasta este întrebarea. Cu alte cuvinte, efectul se

raportează la cauza după cum se raportează partea la general? Sau, [altfel spus], nu este efectul decât parte a cauzei?

Dacă lucrurile sunt aşa, afirmaţia teoriei este aproximativ exactă. Dar tocmai punctul acesta este în discuţiune! Dacă voim să ne dăm seama de natura cauzalităţii, tocmai aceasta trebuie să stabilim: în ce raport sta efectul fata de cauza? Iau o afirmaţie valabilă în planul logic şi o pun pur şi simplu în planul realităţii concrete. Dar fundarea unde este? Nicăieri! Ar fi fundare, dacă în adevăr raportul în cadrul realităţii ar fi acelaşi cu cel din cadrul logic. Dar tocmai aceasta este de dovedit. Şi atunci, deducerea sau fundarea principiului cauzalităţii prin principiul acesta al raţiunii suficiente nu este valabila, pentru ca valabilitatea nu ar fi posibila decât numai în momentul în care noi am fi stabilit anterior analogia între aceste rapoarte. Dar aceasta analogie nu este stabilita, ci este însăşi întrebarea noastră.

Vom vedea în lecţia viitoare cum se rezolva aceasta problema.

XIV. CAUZALITATEA ÎN ŞTIINŢĂ ŞI ÎN METAFIZICA
15 mai 1926

1. Succesiuni aparent cauzale
2. Nemijlocirea între cauză şi efect
3. Definiţia cauzalităţii
4. Condiţionarea cauzalităţii de împrejurări.
Elemente esenţiale şi elemente secundare ale cauzei
5. Acţiunea mai multor cauze
6. Cauzalitate şi funcţie
7. Caracterul aparent univoc al relaţiei de cauzalitate
8. Cauzalitatea în ştiinţă
9. Cauzalitatea simbolica

1. Analiza la care am ajuns în prelegerea de ieri,

faptele acestea pe care le interpretam noi ca legătura cauzală n-au fost din cele mai satisfăcătoare, în sensul ca rezultatele obţinute de noi (ceea ce a rămas pozitiv) nu sunt suficiente pentru ca să construim în adevăr conceptul de cauza şi de legătură cauzală propriu-zisă.

Ideea fundamentala care a dominat oarecum asupra întregii discuţiuni a fost, anume, ca, într-o legătură cauzală exista o aparenta, o succesiune regulata de fenomene. Dar, dacă vă daţi bine seama, aceasta succesiune regulata de fenomene nu este suficienta ca să îndreptăţească afirmaţiunea legăturii cauzale dintre cele două fenomene. Am vorbit şi altă dată de cazul – care este specific într-o oarecare măsură – succesiunii zilei şi nopţii, care totuşi nu îndreptăţeşte afirmaţiunea ca ziua ar fi cauza nopţii sau noaptea ar fi efectul zilei. Cum se explica faptul acesta? Pentru ca, vedeţi, succesiunea perfect regulata a acestor două fenomene, zi şi noapte, este absoluta. De ce nu este aci legătura între ele, adică, altfel pusă chestiunea, de ce nu putem afirma ca ziua este cauza a nopţii sau noaptea, cauza a zilei, ca atunci când afirmam, de pildă, ca scânteia electrica este cauza disocierii unui anumit lichid, cuprins într-un aparat oarecare? De ce [o] anume secventa într-un asemenea caz înseamnă cauzalitate şi de ce în alt caz nu înseamnă? Cu alţi termeni pusă problema, când este valabil: post hoc, ergo propter hoc, cum ziceau scolasticii? Să analizam cazul zilei şi noptei.

Ce este, propriu-zis, zi şi noapte? Zi este o anumită distanta de timp, noapte este o alta distanta, o alta porţiune de timp. Ziua urmează noptei. Are vreun sens afirmaţiunea aceasta? Este ziua un fenomen şi noaptea alt fenomen? Zi înseamnă o anumită porţiune de timp, în care se întâmpla anumite lucruri; noapte, iarăşi o porţiune de timp, în care se întâmpla iarăşi anumite lucruri. Zi şi noapte însă nu sunt ele însele, în ele însele, realităţi, ci zi şi noapte au ceva comun: sunt anume o porţiune de timp, ambele. Dacă noi am face abstracţiune de tot ceea ce se întâmpla ziua, de tot ceea ce se întâmpla noaptea, într-un anumit moment al realităţii, al istoriei, să zicem la 22

martie, zi şi noapte nu s-ar mai deosebi. Dacă am scoate, prin urmare, conţinutul acesta al zilei şi al nopţii şi am lăsa numai forma în care are loc acest conţinut, într-un anumit moment, zi şi noapte nu s-ar mai deosebi. Prin urmare, vedeţi, zi şi noapte nu sunt două fenomene, nu sunt două evenimente cari să aibă o însemnătate prin ele însele, ci zi şi noapte sunt, propriu-zis, denumiri colective pentru o întreagă serie de evenimente. Ceea ce fundează noaptea este lipsa de lumina, ceea ce fundează ziua este prezenta luminii; prezenta de lumina şi lipsa de lumina, cari sunt întovărăşite, evident, de toate consecinţele lor, de pildă, procesul de asimilaţie, se întâmpla într-un fel în timpul când este lumina şi în alt fel când nu este lumina. Procesul de creştere se întâmpla într-un fel când este lumina, în alt fel în lipsa de lumină. Dar caracteristic acestor două fapte, zi şi noapte, nu sunt ele însele, faptele, ci un acelaşi proces comun: prezenta luminii şi lipsa acestei lumini. Atunci, care este pricina prezentei şi a lipsei de lumina? Nu care este pricina zilei şi a noptei, cum se leagă ele între ele, pentru ca zi şi noapte, propriu-zis, nu sunt evenimente, cum am arătat, ci sunt numai porţiuni de timp goale, în care se întâmpla anumite evenimente, care evenimente sunt hotărâtoare, dătătoare de seama, definitorii pentru respectivele porţiuni de timp goale.

Atunci, prin urmare, problema succesiunii zilei şi noptei se pune în alta forma, în forma, anume, a prezentei şi a lipsei de lumina, şi, în cazul acesta, evident, putem să punem întrebarea dacă sunt în legătură cauzală sau nu. Dar, aşa pusă întrebarea, adică aşa transpusa cestiunea, pe fapte, nu pe forme goale, întrebarea este cam aşa: exista vreo legătură între prezenta unui fapt şi lipsa acelui fapt? Evident, în cazul acesta nu mai poate să fie vorba de nicio legătură cauzală, pentru ca prezenta şi lipsa unui fapt nu sunt două fenomene deosebite. Când eu asist la un fenomen şi constat ca fenomenul acela nu mai exista, nu înseamnă că am două fenomene deosebite. Existenta şi neexistenta nu sunt două fenomene; existenta este pur şi simplu existenta, iar neexistenta este lipsa existentei, care

nu poate să fie considerata ca fenomen.

Prin urmare, vedeţi care este şiretlicul întregii discuţiuni: zi şi noapte nu pot fi considerate ca două evenimente, în legătură cu care să se pună întrebarea cauzalităţii sau problema cauzalităţii, pentru ca zi şi noapte nu sunt fapte, ci sunt forme goale de fapte. Prin urmare, chestiunea cauzalităţii se pune efectiv numai acolo unde este vorba de fapte, nu de forme, şi atunci evident ca succesiunea regulata a doua fapte poate să ridice fără nicio dificultate şi problema cauzalităţii. Acest exemplu, pe care l-am luat eu, ca să lămuresc ce înseamnă secventa de cauzalitate şi secventa fără cauzalitate, este tipic şi as putea să spun ca în toate cazurile în care noi observam secvente, fără ca în aceste secvente să fie cuprinsa şi cauzalitatea, nu vom avea de-a face cu fenomene, ci cu forme în care se întâmpla anumite fenomene. Aceasta este de reţinut.

2. Succesiunea aceasta, spuneam noi rândul trecut, are un caracter de mijlocire. În genere, cercetarea filosofica afirma că se poate stabili un caracter de nemijlocire, nu de urmare imediata, dar de sudare, dacă voiţi, a doua fenomene, care stau în raportul acesta de cauză şi efect. Dar noi iarăşi observam că este o contradicţie în a afirma existenta, în acelaşi timp, a cauzei şi a efectului şi, prin analiza aceea de forma, mai mult matematica, pe care o făcusem la două porţiuni de timp oarecari, ajungem la concluzia că, propriu-zis, nemijlocirea n-ar însemna decât pur şi simplu nemişcare. Totuşi, este greu ca mintea omeneasca sa conceapă ca între cauză şi efect ar putea să se mai însereze ceva, că ar fi, adică, discontinuitate în şirul întâmplărilor naturale.

Aceasta mijlocire, aceasta suprapunere a cauzei şi efectului are un sens care este numai aproximativ; şi iată care este sensul. Gândiţi-vă ca eu am aci, pe masă, o bila de biliard. Noi suntem, evident, cu toţii aplecaţi să spunem ca, în acelaşi moment în care eu am atins bila de biliard, ea s-a mişcat, dacă am atins-o cu o forţă suficienta. Sau: eu am o sârma prin care fac să treacă un curent electric şi

atunci voi afirma ca, în momentul în care curentul electric a început să se scurgă prin sârma, aceasta sârma a început să se încălzească. Nu este nicio distanta de timp, cum am zice noi, nicio porţiune de timp, între momentul în care începe să treacă curentul electric şi momentul în care începe să se încălzească sârma, între momentul în care am atins bila de biliard şi momentul în care bila începe să se mişte. Aşa suntem înclinaţi să spunem – şi zic: aproximativ cu dreptate –, pentru ce? Cum acoperirea, coincidenta în timp a cauzei şi efectului ne îngăduie noua sa ne închipuim totuşi scurgerea şi înlănţuirea evenimentelor? Foarte simplu: pentru ca un curent electric să înceapă să curgă prin sârma, trebuie să se scurgă un anumit timp; adică, pentru ca să se realizeze complexul de condiţii în care curentul electric să înceapă să se scurgă, trebuie să treacă un anumit timp. Când începe, propriu-zis, să se încălzească sârma respectiva? Când începe să se mişte bila de biliard? În momentul în care operaţiunea de completare a tuturor condiţiilor necesare pentru cutare mişcare este desăvârşită. Eu ating bila de biliard care este în faţa mea, dar, pentru ca bila de biliard să se mişte, trebuie ca eu s-o ating. Dar, pentru ca eu s-o ating, trebuie să fac o mulţime de mişcări, trebuie să se întâmple, trebuie să conveargă o mulţime de întâmplări cu o mulţime de evenimente. Ei bine, când aceasta mulţime de întâmplări s-a închegat, s-a completat în ea însăşi, a devenit perfecta, numai în acel moment începe să se mişte bila. Vasăzică, exista coincidenta temporala între cauză şi efect, însă coincidenta aceasta nu se întinde asupra întregii cauze, ci numai asupra momentului în care toate împrejurările cari constituie cauza au intrat într-o anumită forma de echilibru, într-o anumită înjghebare, s-au completat, s-au perfectat.

Dar, pentru ca aceasta perfectare a cauzei să se întâmple, trebuie să se scurgă o anumită distanta de timp, un anumit timp. Deci, coincidenta cauzei cu efectul, de care vorbeam noi ieri, trebuie să fie înţeleasă numai în felul acesta, ca, anume, efectul coincide în timp nu cu

cauza propriu-zisă, ci cu perfectarea cauzei.

După lămuririle acestea, pe care vi le-am dat în legătură cu nemijlocirea dintre cauză şi efect, şi în legătură cu succesiunea, şi în legătură cu aşa-numitele timpuri goale de care vorbeam adineauri, putem să facem o definiţie a cauzalităţii, care este iarăşi aproximativa, dar care ne slujeşte în cercetările ştiinţifice.

3. Prin urmare, pentru ca noi să spunem că exista legătură cauzală între două fenomene, întâi, trebuie să existe două fenomene cari să se succeadă, cari să se succeadă imediat şi cari să fie, propriu-zis, fenomene, cari să nu fie cadre, timpuri goale, ci să fie evenimente, fenomene propriu-zise.

Cu aceste două încercuiri, definiţia cauzalităţii ca o succesiune perfect regulata este aproximativ completa. Dar aceasta definiţie, propriu-zis, este o definiţie, hai să zicem, abstracta, deoarece cazul acesta nu se întâmpla niciodată în natură. În natura lucrurile se întâmpla altfel: nu exista un fenomen A care este urmat de un fenomen B, ci exista un complex de fenomene. Fenomenul acesta A, pe care-l denumim noi cauza, este compus dintr-o mulţime de alte fenomene: A1, A2, A3… An… etc.; adică, ceea ce numim noi cauza este numai un nume pentru un complex de evenimente. Cauza este, prin urmare, un fenomen colectiv.

În acest fenomen colectiv însă, sunt unele fenomene absolut necesare şi alte fenomene a căror prezenţă este numai incidentala. Vasăzică, în cauza sunt unele momente esenţiale şi alte momente secundare. Întotdeauna fenomenului A îi va urma fenomenul B.

4. Legea cauzalităţii pune însă o încercuire: în aceleaşi împrejurări, fenomenului A îi urmează fenomenul B. Ce înseamnă: în aceleaşi împrejurări? Noi ştim de la Heraclit şi mai dinainte, de la indieni, ca niciodată nu se reproduce în natura un anumit moment, oricât va trăi universul: fenomenele universului nu se vor repeta

niciodată exact aşa cum au fost într-un moment anterior. Anumite grupe de fenomene se repeta; dar chiar grupele acestea de fenomene stau în anumite raporturi personale, în anumite raporturi specifice, caracteristice. Dacă, în adevăr, ar fi [vreo] posibilitate ca fenomenele să se repete în natura exact în acelaşi chip, noi n-am mai avea, propriu-zis, istorie; adică, noi n-am mai avea posibilitatea sa constatam scurgerea timpului. [Nu] numai atât, [nu] numai fenomenele, as zice, materiale, dar [şi] formal, dacă raporturile dintre fenomene ar fi aceleaşi, noi n-am mai avea posibilitatea de a intui, de a cunoaşte, de a ne da seama că exista scurgere de timp şi istorie.

Închipuiţi-vă ca eu m-aş scula de dimineaţă după o noapte grozava, în care s-au întâmplat în mine o mulţime de transformări, cari au avut ca rezultat o nouă formula de echilibru în organismul meu; ca ceea ce ar fi fost pentru mine ieri un metru este astăzi pentru mine 30 de metri; eu însumi aş avea, în loc de 1, 73 m, o lungime de 30 de ori mai mare; ca toate obiectele cari ma înconjoară ar fi mărite la scara aceasta de 30. Ce s-ar întâmpla? Raporturile ar fi tot aceleaşi. Eu n-aş putea să-mi dau seama că s-a schimbat ceva în univers, pentru ca, propriu-zis, noi nu cunoaştem un lucru în el însuşi, ci numai prin raport [are] la celelalte. Dacă, prin urmare, soba aceasta ar fi de 30 de ori mai mare şi toate obiectele din aceasta sala de 30 de ori mari mari, eu n-aş putea să-mi dau seama că s-a schimbat ceva.

Vasăzică, şi în ceea ce priveşte istoria, [şi] în ceea ce priveşte repetarea lucrului în natura, dacă, formal, raporturile dintre fenomene ar fi perfect aceleaşi, eu n-aş mai putea să deosebesc un moment de altul şi pentru mine n-ar mai fi posibila istoria.

Prin urmare, în adevăr, nu se repeta niciodată în natura două momente exact aşa cum au fost. Ce înseamnă însă atunci încercuirea care se face conceptului de cauzalitate, când se spune: în aceleaşi împrejurări, aceleaşi cauze vor provoca aceleaşi efecte? Înseamnă, pur şi simplu, aproximativ în aceleaşi împrejurări sau în

împrejurările în care subzista elementele fundamentale absolut necesare. De pildă, ca eu să pot să descompun apa în oxigen şi hidrogen, am nevoie de un anumit aparat, adică am nevoie de un curent electric, de o soluţie de apa acidulata etc. Soluţia aceasta de apa acidulata poate să fie, în anumite limite, mai slaba sau mai tare; curentul electric respectiv poate să fie, iarăşi în anumite limite, mai slab sau mai tare; temperatura în care eu fac aceasta experienţa poate să fie, într-o anumită limita, mai urcata sau mai coborâta. Ce înseamnă aceste limite? Limitele în care experienţa este posibila. Dar care sunt limitele acestea? Le stabilesc prin experienţa. Care este condiţia ca să pot descompune apa în oxigen şi hidrogen? Una dintre condiţii este ca apa să fie în stare lichida, căci, dacă pun o bucată de gheata, gheata nu se descompune în oxigen şi hidrogen, oricât ai cara gheata şi oricât ai face să treacă curentul electric. Acesta este un caz de o anumită limita, celelalte cazuri sunt o mulţime. Aceasta înseamnă însă altceva, ca noi, în stabilirea cauzalităţii, nu avem apriori elementele ca să putem şti care sunt cele esenţiale unei cauze şi care sunt cele accesorii. Cu alte cuvinte, teoreticeşte, raţional vorbind, noi nu putem să stabilim care este cauza unui lucru, ci cauza unui lucru se stabileşte experimental. Experienţa, ştiinţa este aceea care ne pune pe noi în poziţiunea de a afirma: acestea sunt elementele caracteristice, esenţiale, elemente absolut necesare, iar acestea sunt elemente accesorii. De pildă, temperatura de 7° C este secundara, temperatura de 3° C este secundara; totuşi, este ceva care nu este secundar: temperatura de minimum 0° C şi temperatura de maximum 100° C, care este punctul de evaporaţie.

Vasăzică, experienţa ne spune care sunt elementele fundamentale, esenţiale ale cauzei. Neglijarea factorilor secundari are anumite limite şi limitele pe care le ia operaţia de neglijare a factorilor secundari sunt indicate întotdeauna de problema care ni se pune noua; adică, un factor este azi secundar, mâne însă poate să nu mai fie secundar, depinde de problemă. Noi putem, cu alte

cuvinte, într-un grup de fenomene, să deosebim principalele şi secundarele, după efectele pe care le urmărim. Dacă, de pildă, eu vreau să am o temperatura de atâtea grade într-o sârma încălzită cu electricitate, gratie unui curent electric de intensitatea cutare, eu trebuie să calculez întotdeauna diametrul firului. Dacă vreau să am numai o încălzire pur şi simplu, o temperatura oarecare, elementul acela principal, diametrul firului nu mai interesează; diametrul firului devine însă un element principal, fundamental, în momentul în care pe mine ma interesează un anumit grad de temperatura, pe care trebuie să-l ajung.

5. În legătură cu consideraţiunile acestea, mai este încă o problemă interesanta, pe care ştiinţa o cercetează sau care sta aproape de interesul ştiinţei. În definitiv, cauzele, cum spuneam, nu sunt una singură, ci totdeauna un grup de cauze. Asupra unui obiect oarecare pot să concureze mai multe cauze şi atunci obiectul acela va fi supus unor schimbări diferite, care schimbări reprezintă diferite efecte ale diferitelor cauze care acţionează asupra obiectului. Ei bine, ştiinţa se interesează de un proces special. Dacă mai multe cauze acţionează asupra unui obiect şi produc mai multe efecte, ştiinţa se întreabă dacă noi putem să prevedem dinainte un fel de totalizare a efectelor, pe care un complex de cauze le produce asupra unui obiect; adică, dacă noi putem să adiţionăm efectele. Presupuneţi ca asupra bilei de biliard pe care o ciocnim acţionăm cu o forţă într-o direcţie precisa; presupuneţi iarăşi ca, în acelaşi timp, acţionăm cu o forţă tot în direcţia aceea, direcţia A. În cazul acesta, ştiinţa zice: putem să prevedem ce se va întâmpla. Adunam cauzele şi vom avea un rezultat final, care este, propriu-zis, suma efectelor. Închipuiţi-vă însă ca noi acţionăm asupra aceluiaşi mobil cu două forte: P [şi P], în direcţiuni deosebite: A şi B. Ştiţi din mecanica cum se compune paralelogramul forţelor şi deduceţi de aci ca aceasta adiţiune nu mai este o adiţiune simpla, aritmetica cum se zice, ci este o adiţiune

geometrica. Dacă, de pildă, eu acţionez asupra unui mobil în sens invers cu o forţă P şi cu o [alta] forţa, P, atunci rezultatul acestei acţiuni diferite va fi diferenţa dintre acele două forte, reprezentate prin doi vectori oarecari. Vasăzică, adiţiunea aceasta este de alta natura decât adiţiunea precedenta.

Pentru că suntem la exemplul acesta, care face parte din aparatul ştiinţific, vedeţi chiar din exemplele pe care le-am luat eu ca, propriu-zis, efectul acesta este transpus într-un limbaj particular, ca, adică, eu pot să stabilesc legătura, să exprim legătura aceasta cauzală într-un fel care, propriu-zis, nu implica ideea de cauzalitate. Eu am mobilul M, asupra căruia acţionez cu forţa P. Construiesc paralelogramul forţelor: voi trage o diagonala şi voi lua o lungime determinata de cealaltă lungime şi diagonala va ieşi numaidecât, determinata de paralelogramul însuşi. Unde mai este, propriu-zis, exprimata legătura aceasta calitativa între cauză şi efect? Nicăieri.

Pentru ca vorbeam adineauri de firul încălzit, dacă fac să treacă printr-un fir de sârma un curent electric, atunci temperatura se poate calcula; şi anume, temperatura depinde, întâi, de intensitatea curentului electric şi, al doilea, de rezistenta firului respectiv. Formula exacta este: $DT = KI_2R$, în care I2 este intensitatea curentului.

Prin urmare, temperatura este proporţională cu pătratul intensităţii curentului, multiplicat cu coeficientul de rezistenta a firului [R] şi cu o constanta, K. Este o constanta pe care putem s-o calculam întotdeauna, ţinând seama de unităţile de măsură pe care le-am luat pentru măsurarea intensităţii şi a rezistentei.

Propriu-zis, aceasta formula nu este decât exprimarea unui raport de cauzalitate. Ce spune legea aceasta? Spune ca, de câte ori noi vom avea un curent electric ce trece printr-o sârma, acea sârma îşi va ridica temperatura proporţional sau în măsura intensităţii curentului, iar cantitatea de temperatura câştigată în acea sârma va fi cutare, măsurabila într-un anumit fel.

Matematic, se zice altfel: T este în funcţie de I, R şi K fiind o constanta, adică în măsura în care eu variez pe I sau pe R, va varia şi T, cantitatea de căldură din acea sârma. Aceasta este exprimarea numerică şi care este, în fond, cum spuneam, exprimarea unui raport de cauzalitate între un grup de fenomene, adică trecerea curentului electric, şi un grup de efecte, între care acela ce interesează este ridicarea temperaturii. Aceasta ridicare de temperatura este întovărăşita şi de alte efecte, dar aceasta nu ne interesează acum.

6. Această transformare, transpunere a cauzalităţii propriu-zise în formula matematica a dus la convingerea unor oameni de ştiinţă, ca Mach, ca, propriu-zis, cauzalitatea poate să fie înlocuită în ştiinţă, în fizica în genere, prin ceea ce se numeşte funcţie şi aceasta este o credinţă foarte răspândită azi în lumea ştiinţifică şi în cea filosofica. Adevărat să fie? În aparenta, da; în fapt, nu, pentru un motiv foarte simplu, ca să nu lungim discuţia: pentru ca funcţia nu este aplicabila decât acolo unde este aplicabila măsurătoarea. Unde încetează posibilitatea de măsurare, încetează posibilitatea de punere în funcţie.

7. Dar cauzalitatea, procesul de cauzalitate se întâmpla, propriu-zis, într-un domeniu mult mai larg decât acela al măsurătorii – şi cu aceasta pun o altă problemă. Pentru noi, legătură cauzală între două fenomene este o legătură caracteristica. A şi B sunt legate prin legătura de cauzalitate. Ştiinţificeşte, A nu are nicio personalitate, B nu are nicio personalitate. A şi B sunt două fenomene. Ştiinţa afirma, dar cu ce drept o să vedem imediat, ca raportul de cauzalitate este univoc. Adică, întotdeauna aceeaşi cauza va avea acelaşi efect – ceea ce este exact. Dar ştiinţa afirma mai mult, că pot să deduc efectul din cauza, deci [pot] sa prevăd şi pot să reconstruiesc cauza din efect, să urc, prin urmare, invers firul evenimentelor. Aceasta ar însemna raport univoc, sau univocitatea raportului de cauzalitate.

Aşa să fie? Să vedem în ce măsură este aşa şi în ce măsură este interesant pentru noi.

Dacă aceasta pălărie are greutatea X, ca să ajungă aci a parcurs un drum, Y, eu pot să stabilesc imediat, ştiinţificeşte, care a fost forţa necesară în kilogrammetri, pentru ca eu să port pălăria din cancelarie până aci. Pot să stabilesc numeric raportul acesta, să [-l] pui în funcţie, vasăzică, şi, ştiinţificeşte, sunt satisfăcut. Poate însă să-mi spună mie ştiinţa cum am făcut aceasta operaţie? Ştiinţa îmi spune atât: ai întrebuinţat o cantitate de energie X pentru ca să porţi aceasta pălărie de colo până colo; dar poate să-mi spună mie ştiinţa în ce mod am întrebuinţat aceasta cantitate de energie? Eu puteam să duc aceasta pălărie în mâna sau puteam s-o duc pe cap. Sau, pălăria aceasta poate să fie aci pentru că am pus-o eu sau pentru ca a aruncat-o altul. Aceasta scapa măsurătorii şi scapă experienţei ştiinţifice. Felul cum s-a întâmplat lucrul, acesta scapă experienţei.

8. În ce consta procesul, aceasta, o spune ştiinţa: cum s-a întâmplat procesul; de ce s-a întâmplat aşa, aceasta nu mai poate să o spună.

Prin urmare, acest raport univoc, care s-ar părea că exista între cauză şi efect, nu este, de fapt, un raport univoc. Eu pot să construiesc numeric echivalenta între cauză şi efect, pot să descopăr felul abstract al procesului întâmplat, dar nu pot să restabilesc, istoriceşte, cum s-a întâmplat lucrul acesta. Univocitatea este numai aparenta, nu este reala. De ce spun aceasta? Pentru ca, vedeţi ce înseamnă pentru cauzalitate: este altceva decât ceea ce ne da ştiinţa prin funcţiile ei. Noi zicem că exista o anumită legătura calitativa indisolubila şi caracteristica între două fenomene. Aceasta ne interesează pe noi foarte mult. Când zicem cauza, înţelegem întrebarea de ce? Astăzi soarele a apus la ora 7. De ce? Ştiinţa o să facă numaidecât calculul şi o să spună: apoi, întotdeauna, în ziua de 15 mai, soarele apune la ora 7. Acesta nu este răspuns, ca întotdeauna se întâmpla la fel, pentru ca eu atunci întreb: dar de ce se

întâmpla totdeauna la fel? Prin urmare, ştiinţa constata, propriu-zis, uniformitatea, dar nu spune de ce se întâmpla aşa. Cu alte cuvinte, conceptul de cauzalitate pe care-l întrebuinţează ştiinţa, şi pe care ea îl confunda cu funcţia, nu este conceptul de cauzalitate propriu-zis, ci este conceptul de lege. Ştiinţa nu explica lucrul, ci spune cum se întâmpla; nu spune de ce se întâmpla lucrul aşa.

Noi nu putem, cu ajutorul ştiinţei, să urcam înapoi şirul evenimentelor, nu putem să reconstruim trecutul din prezent. Putem să prevedem într-o oarecare măsură viitorul, dar nu putem să-l reconstruim decât prin analogie cel mult, nu putem să reconstruim de-a dreptul trecerea. Şi totuşi, când zicem cauza, înţelegem altceva. Noi înţelegem ca o cauza este [o] explicare. Cunoaşterea prin cauze este cunoaşterea explicativa, care ne da înţelegerea, pentru că se înţelege un lucru aşa şi nu altfel. Dar aceasta cunoaştere prin cauze nu este deloc cunoaşterea ştiinţifică – şi este falsa formula a filosofiei contemporane, care spune ca adevărata cunoaştere este cunoaşterea ştiinţifică –, pentru ca cunoaşterea ştiinţifică este cunoaşterea prin legi, nu prin cauze. Aceasta cunoaştere prin cauze, zic, este un postulat nu al ştiinţei noastre, ci al necesităţii în metafizica şi aceasta cunoaştere prin cauze este o prelungire a personalităţii noastre metafizice în univers.

9. Cât despre conceptul însuşi de cauza, trebuie să ne întoarcem la lucrurile pe care le-am spus şi să recunoaştem, anume, că exista pentru noi [o] prelungire între cauză şi efect, exista o legătură indisolubila între cauză şi efect, în care efectul reprezintă cauza, sta pentru cauza. Adică, conceptul de cauzalitate pe care-l întrebuinţam noi nu este decât un concept hibrid. El rezulta din extinderea funcţională, as zice, a conceptului de creaţiune sau a conceptului de cauzalitate simbolica, care este de origine metafizica. Cum, de cauzalitate simbolica? A şi B sunt două fenomene. Ele sunt în raport de cauzalitate ştiinţifică, atunci când le putem pune în funcţie, când le putem prinde într-o lege. Dar aceasta nu este suficient pentru noi. Noi trebuie să ştim de ce se

întâmpla aşa.

Într-un singur caz ştim de ce se întâmpla aşa: în cazul în care în acest efect este conţinută, într-un fel oarecare, cauza; în cazul în care efectul sta pentru cauza, simbolizează cauza, reprezintă cauza. Cum? Eu vorbeam de lucrul acesta în anii precedenţi şi dădeam un exemplu pe care nu l-am uitat: vad un tablou. Într-un anumit cadru de cunoaştere, eu pot să spun imediat: aceasta este un Rembrandt, un Murillo, un El Greco etc. Ce înseamnă? Tabloul, care nu este decât efectul personalităţii artistice a lui Rembrandt, Murillo sau El Greco, tabolul acesta reprezintă, propriu-zis, ceva din cauza. El sta şi simbolizează cauza, nu este cauza însăşi, este altceva decât cauza. Dar ceva din cauza intra în acest efect: efectul poarta pecetea cauzei, aşa cum toate obiectele cari ies dintr-o fabrica poarta marca, să zicem, „Borsalino”. Efectul trădează cauza, aceasta este ceea ce numesc eu cauzalitate simbolică. Cu alte cuvinte, cauzalitatea simbolica are la baza conceptul de creaţie şi vedeţi, prin urmare, ca, în ultima analiza, printr-un fel de extindere falsa, nejustificată, a vieţii noastre, noi introducem în viaţa noastră de toate zilele conceptele a căror origine este o legătură a noastră mai veche şi mai necunoscuta, este o legătură a noastră metafizica cu universul însuşi, cu totalitatea universului. Necesitatea aceasta – pe care o simţim de a ne considera, de a trăi, de a ne simţi ca efecte simbolice ale altei cauze – încremeneşte sau precizează conceptul de cauzalitate.

Vasăzică, conceptul de cauzalitate nu este un concept ştiinţific. Propriu-zis, ştiinţa se dispensează de el.

Conceptul de cauzalitate este un concept de origine metafizica. Ceea ce am vorbit noi până astăzi despre cauzalitate este ceva care este introdus pe cai lăturalnice în ştiinţă, nu-şi are loc în ştiinţă. Ştiinţa cunoaşte pur şi simplu numai legi.

Dar vedeţi – şi poate ca asupra lucrului o să revenim peste două lecţii –, atunci, care este structura cunoştinţei

noastre ştiinţifice? Cunoştinţa ştiinţifică nu înseamnă înţelegerea realităţii, [ci] înseamnă stabilirea exacta a proceselor din realitate, dar stabilire absolut exterioara, fără să pătrundem în forţele intime cari mişca aceasta realitate. De aceea spuneam [ca], pentru înţelegerea realităţii, ne trebuie altceva decât cunoaşterea ştiinţifică.

XV. CONCEPŢII PRIVITOARE LA EXISTENTA LUMII EXTERNE

22 mai 1926

1. Lumea externa şi realitatea
2. Transcendent şi imanent
3. Constatarea existentei reale a lumii externe
4. Poziţia solipsista
5. Poziţia conştientialista
6. Poziţia idealista
7. Concluzie

1. Aţi văzut în prelegerile trecute ca, în definitiv, toate presupoziţiile cari intra în constituirea edificiului ştiinţei nu sunt, propriu-zis, fundate nici în posibilitatea noastră de cunoaştere, şi nu sunt fundate nici în chip logic Dar aţi văzut ca toate afirmaţiile pe care noi, cu ajutorul acestor presupoziţii, le facem au un obiect bine precizat. Acest obiect este, ca să zic aşa, o existenta în afară de noi. Vasăzică, cea mai – dacă se poate întrebuinţa acest superlativ – fundamentala presupoziţie a întregii activităţi ştiinţifice a noastre este presupoziţia urmăririi unei lumi externe.

Evident ca lumea aceasta externa poate să fie înţeleasă în mai multe feluri şi problema aceasta, pentru unii, se confunda cu aşa-numita problema a realităţii în genere.

Consideraţii în legătură cu problema realităţii facem şi noi aci, încă de la începutul acestor prelegeri. Pentru ştiinţa însă, pentru ştiinţa naturala, pentru ştiinţele fizico-

matematice şi pentru ştiinţele biologice, lumea externa şi realitatea nu sunt unul şi acelaşi lucru – şi veţi înţelege numaidecât de ce. Lumea externa înseamnă, propriu-zis, ceva care este în afară de conştiinţa mea, în spaţiul din afară de conştiinţa mea. Aceasta ar fi o delimitare nu reala, ci o delimitare logica: [tot] ceea ce nu este aceasta conştiinţă şi tot ceea ce nu este conţinut de conştiinţă constituie aşa-numita lume externa.

2. În înţelesul acesta, lumea externa se deosebeşte de realitatea propriu-zisă, pentru ca realitatea închide şi viaţa conştiinţei, şi faptele cari n-ar fi, hai să zicem, transcendente acestei conştiinţe. Aşa s-ar delimita aceasta problema a lumii externe. Numai ca şi aci intervine o uşoară determinare: dacă lumea externa înseamnă tot ceea ce este transcendent conştiinţei, ce înseamnă imanenta? Adică, ce înseamnă altceva decât lumea externa?

Avem două posibilităţi, două cazuri de determinare a imanentei. Când eu zic lume externa, prin opoziţie cu lumea internă, spun ca întrebuinţez o expresie care este pasibila de două interpretări deosebite. De pildă, dacă eu iau ca punct de plecare conştiinţa mea individuală, atunci transcendent conştiinţei, conştiinţei mele individuale, este tot ceea ce se petrece în afară de mine. Deci, în lumea externa se înglobează, propriu-zis, nu numai lumea materială, ci şi lumea faptelor conştiinţei, întrucât aceste fapte de conştiinţă nu sunt ale conştiinţei mele.

Acesta este un sens al lumii externe. Dar mai este şi un altul; şi anume, acela ca eu pot să iau ca punct de plecare nu conştiinţa mea, ci conştiinţa umană în genere; şi atunci, transcendent nu mai este tot ceea ce se întâmpla în afară de mine, logic în afară de mine, ci transcendent este numai ceea ce se întâmpla în lumea materială, din care exclud orice conştiinţă gânditoare.

Vasăzică, în cazul întâi, noi delimitam lumea externa la domeniul, am zice, al ştiinţelor fizico-naturale; în cazul al doilea, noi extindem conceptul de lume externa până cuprinde şi aşa-numita psihologie obiectiva, care ştiţi din

studiile dumneavoastră anterioare ce este. Ei bine, aceasta lume externa, delimitata aşa, prin deosebire fata de realitate propriu-zisă, este pentru noi o existenta, este pentru noi, vasăzică, o realitate cu care noi contam în ştiinţă, este un postulat al ştiinţei, dacă voiţi, este o presupoziţie fără de care nu putem face ştiinţa.

3. Dar, mai departe, ce mă obliga pe mine să primesc ideea unei existente reale a acestei lumi externe? Ma obliga, în primul rând, celelalte presupoziţii pe care le-am descoperit până acum ca lucrând sau contribuind la edificiul ştiinţei; ma obliga, de pildă, presupoziţia regularităţii, a legii, a uniformităţii întâmplărilor din natura, ma obliga presupoziţia cauzalităţii. Toate acestea ma obliga să admit o lume externa, existând în afară de mine şi independent de mine. De ce? Pentru simplul motiv ca, în procesul de cunoaştere, sunt obligat să iau cunoştinţă de anumite lucruri, cari, propriu-zis, nu stau în puterea mea, asupra cărora eu nu am puterea de a exercita niciun fel de îndiguire principiala. Dacă, de pildă, ziua succede noptei, dacă exista o regularitate pe care eu o stabilesc, eu nu am putinţa sa intervertesc ordinea acestei succesiuni, după cum n-am putinţă să opresc succesiunea în drum; adică, în cunoaştere, eu iau pur şi simplu cunoştinţă de anumite lucruri cari se întâmpla. Prin urmare, lucrurile acestea, evident, trebuie să se întâmple în afară de mine, independent de mine, se întâmpla în orice caz, şi aceasta înseamnă în afară de mine, independent de mine.

Aceasta este cea mai de seama constrângere pe care o exercita lumea externa asupra noastră, silindu-ne să admitem aceasta existenta reală a lumii externe. Şi dacă într-un sens se exercita aceasta constrângere – în definitiv, putem să spunem ca ceea ce se întâmplă este ceea ce trăiesc eu – este adevărat. Însă, după cât vă aduceţi aminte, aţi băgat de seama că ceea ce trăiesc eu nu este suficient ca să-mi constituie cadrul material al cunoştinţei mele; ca eu, adică, nu îmi mărginesc niciodată operaţiile

de cunoaştere asupra clipei prezente, asupra percepţiunilor, ci eu lărgesc acest domeniu al realităţii, în primul rând printr-o întoarcere la trecut şi printr-o actualizare în prezent a trecutului şi, pe de altă parte, evadez din trecut în viitor, încercând o emancipare a ceea ce este să se întâmple.

Vasăzică, dacă în adevăr eu constitui un bloc de realităţi, care este compus din prezent, trecut şi viitor, şi dacă eu, ceva mai mult, pot să prevăd, în anumite împrejurări, ceea ce se va întâmpla numai gratie cercetărilor pe care le-am făcut asupra faptelor cari s-au întâmplat aşa cum s-au întâmplat, atunci evident ca legea schimbărilor nu depinde, propriu-zis, de mine, ci legea schimbărilor este înăuntrul schimbărilor însele şi, în cazul acesta, schimbările, complexul de schimbări pe care îl cunosc capătă o individualitate, o existenta de sine stătătoare.

Ei bine, aceste două observaţii pe care le-am făcut sunt, as putea zice, singurele argumente cari pledează pentru existenţa unei lumi în afară de noi şi, dacă băgaţi bine de seama, nu sunt nici argumente, sunt simple constatări ale unor fapte pe care le observam şi cărora nu ne putem sustrage. Dar nu este vorba de argumente propriu-zise, ci de constatarea unei realităţi.

4. Se naşte întrebarea: aceasta lume de succesiuni, aceasta lume de întâmplări asupra cărora facem observaţiile noastre, cari observaţii, sistematizate într-un anumit fel, constituie ştiinţa, ce fel de existenta are? Existenta? Evident, pentru ca, dacă n-ar fi, nu s-ar povesti. Dacă n-ar exista într-o oarecare forma, într-un oarecare fel, sub un oarecare coeficient, nici n-am putea să gândim asupra ei, şi nici n-am putea, prin urmare, să avem ştiinţa.

Dar cu ce forma exista? Se cam repeta, propriu-zis, aci discuţiunea pe care am făcut-o în legătură cu problema realităţii. În definitiv, cea mai radicala poziţie care se poate lua în considerare este problema aceasta, ca anumite lucruri în adevăr se întâmpla. Dar ce lucruri se întâmpla,

propriu-zis? Se întâmpla lucrurile pe care le trăiesc eu. Ce înseamnă: lucruri pe care le trăiesc eu? Înseamnă stări de conştiinţă ale mele.

Vasăzică, din tot ceea ce se întâmpla, din tot cea ce constituie aşa-numitul material al ştiinţei în genere, eu n-am pozitiv decât un singur lucru: stările de conştiinţă pe care le trăiesc eu, atât şi nimic mai mult. Legătura acestor stări de conştiinţă, înglobarea acestor stări de conştiinţă constituie laolaltă tot ceea ce numim universul nostru. Dar aceasta ar însemna ca, în ultima analiza, acest univers al nostru nu este decât un fel de proiecţie, un fel de proiecţiune misterioasa, dar un fel de proiecţie sau, mai exact, un fel de ipostaziere a stărilor mele de conştiinţă.

Deci, teoria radicala pe care o enunţam adineauri susţine ca realitatea este pur şi simplu numai [o] stare de conştiinţă a mea şi complexul meu real de stări de conştiinţă este numai conştiinţa mea; prin urmare, tot ce este dincolo de conştiinţa mea nu prezintă interes pentru mine, nici măcar în sensul întrebării: dar exista ceva şi în afară de mine?

Pentru ca, de îndată ce eu nu cunosc decât stările de conştiinţă, adică nu cunosc decât ceea ce cunosc eu, şi eu nu cunosc decât stările de conştiinţă, la acestea se reduce realitatea. Că am în faţa mea o masa, care-mi este data printr-un complex de senzaţii, este exact; dar când afirm ca masa este tare, ca masa opune o rezistentă, eu nu fac decât să exprim senzaţii de-ale mele, atât şi nimic mai mult. Prin urmare, realitatea, propriu-zis, este complexul acesta de stări de conştiinţă. Realitatea pura şi singura realitate este conştiinţa mea; şi anume, conştiinţa mea, nu a altuia. Pentru ca, tot ceea ce exista la ceilalţi oameni nu exista pentru mine decât tot ca [un] conţinut al conştiinţei mele. Fiecare dintre oameni, din punctul lui de vedere, poate să spună ca la el se reduce tot universul. Este exact. Dar eu – care nu am să ţin socoteala deloc de ceea ce gândeşte fiecare om – spun pur şi simplu ca universul se reduce la conştiinţa mea, la stările mele de conştiinţă; cu alte cuvinte, teoria aceasta care vrea să explice ce

înseamnă sau cum exista transcendenta are pretenţiunea sa rezolve aceasta problema, negând pur şi simplu transcendenta. Aceasta este celebra soluţiune solipsista, împotriva căreia logica nu poate absolut nimic. Dar dacă nu poate logica, pot faptele.

As observa, în primul rând, ca, în definitiv, transcendenta aceasta intra chiar în constituirea solipsismului. Căci, dacă în adevăr nu este real decât conţinutul meu de conştiinţă, atunci, propriu-zis, nu este reala decât percepţia imediata şi nu sunt reale toate celelalte conţinuturi de conştiinţă: amintirile, judecăţile pe care pot să le fac asupra amintirilor, dar cari judecaţi nu sunt conţinuturi de conştiinţă, ci sunt procese cari se întâmpla în cadrul conştiinţei, sunt funcţiuni propriu-zise.

Deci, în conştiinţă, după conştientialism, nu pot să existe decât obiecte, conţinuturile psihice corespunzătoare la ceea ce noi numim obiecte – obiecte ca percepţie imediata – şi pe urma amintirile acestea.

Dar solipsistul este şi el un om care, vrând-nevrând, face ştiinţa. Solipsistul, vă asigur eu, când pleacă la drum, cu siguranţă că-şi ia desaga cu un bot de mămăligă, pentru ca el ştie că peste cinci ceasuri o să i se facă foame. Dar, în momentul în care solipsistul încearcă să întindă conceptul de conştiinţă, proiectându-l asupra viitorului, el iese deja din conştiinţa şi aplica, admite indirect, o transcendenta, existenta unei transcendente. Adică, exista ceva care n-a fost încă şi care o să fie: acest [ceva], care nu este încă subiect, este ceva care încă nu este conştiinţă sau este [numai] în devenire. Deci, este pur şi simplu ceva care nu este conştiinţa. Acest ceva este tocmai transcendenta.

Vasăzică, în însăşi operaţia fundamentală pe care o face solipsistul se închide un element care nu este pura imanenta; adică, punându-ne în strica lui poziţie, absurda, dar perfect logica, ca el nu e ţinut deloc să ştie ce gândesc ceilalţi oameni, nu e ţinut să ştie că exista ceilalţi oameni, ca el n-are nicio dovadă obiectiva că exista şi ceilalţi oameni în afară de el; punându-ne şi în acest punct de vedere strict solipsist, absurd, dar perfect logic, încă nu

putem construi conceptul de imanenta, încât să fie exhaustiv, să posede elementele constitutive ale ştiinţei.

5. Deosebit de aceasta părere, exista o părere foarte apropiata, care zice: da, este absurd să spun ca eu exist şi ca nimic nu poate să existe decât ca [fapt de] conştiinţa a mea, ca [un] conţinut al conştiinţei mele. Există oameni mai mulţi, adică exista o conştiinţă care este realizata în mai multe exemplare. Dar aceasta conştiinţă realizata în mai multe exemplare este identica cu ea însăşi pretutindeni. Adică, tot ceea ce consider eu în viaţa de toate zilele că ar fi existând în afară de aceasta conştiinţă nu exista de fapt decât ca fapt de conştiinţă, dar nu de conştiinţă a mea, ci de conştiinţa în genere, realizata într-o multiplicitate de tipuri, care multiplicitate este fără margini. Aceasta este aşa-numita poziţie conştientialista.

Deci, conştientialismul iese din absurdul solipsism, nu zice ca numai eu exist, ci creează o multiplicitate de euri; fiecare eu exista în el însuşi, perfect identic ca funcţie generală, perfect identic ca structura tip. Tot ceea ce este dincolo nu exista.

Vasăzică, o lărgire a problemei, dar, să mărturisim, mai puţin logica decât solipsismul.

În definitiv, acest solipsism avea un punct de plecare precis. El zicea: nu exist decât eu. Toate celelalte sunt conţinuturile mele de conştiinţă. Conştientialismul spune: nu, exista o mulţime de conştiinţe; dar, în afară de conştiinţă nu exista nimic.

Urmăriţi nu raţionamentul, ci urmăriţi motivele acestei lărgiri. Motivele au fost ca omul cu care ma întâlnesc în fiecare zi poate să-mi spună: dumneata eşti nebun dacă crezi ca dumneata exişti şi eu nu exist! Şi atunci eu, ca să scap de aceasta învinuire, că aş fi nebun, zic: dumitale îţi fac o concesie, dumneata exişti, dar masa nu exista. De ce nu exista masa? Vedeţi că nu este serios. Masa nu exista pentru conştientialism, pentru ca masa nu poate să protesteze, căci, dacă într-o bună zi ar protesta masa, conştientialismul ar trebui să zică: da, exişti şi

dumneata!

Deci, ce face conştientialismul? El reduce toată existenta la conştiinţa. De aceea spun că nu este logic şi consecvent cu el însuşi. Solipsistul are un motiv să reducă toată existenta la conştiinţă, pentru ca el spune: eu nu văd decât aceasta conştiinţă a mea; dar conştientialistul ce motiv are să reducă toată existenta numai la conştiinţa? Pentru ca, propriu-zis, el nu face apel la experienţa lui imediata, ci el acorda existenta ontologica şi la ceva care este în afară de el.

Care este criteriul după care el acorda o existenta ontologica conştiinţei din afară de el? Este vreunul? Am putea spune: ar fi un criteriu, ca, anume, conştiinţa, căreia eu îi acord o existenta reala, este de acelaşi fel cu conştiinţa mea. Dar de unde ştiu eu ca aceasta conştiinţă este la fel cu conştiinţa mea? Care sunt argumentele sau faptele cari îmi dau dreptul să fac aceasta afirmaţiune, căci, în definitiv, eu nu cunosc ce se petrece în conştiinţa cealaltă decât în chip mijlocit. Eu zic ca ştiu ce se petrece în conştiinţa cealaltă pentru simplul motiv că am posibilitatea sa ma înţeleg cu celălalt. Dar faptul ca un om se înţelege cu celălalt nu înseamnă deloc ca eu sunt la fel cu celălalt. Eu pot să-i spun unui câine să iasă afară şi câinele să iasă, dar faptul ca ma înţeleg cu el nu înseamnă ca eu sunt identic cu el. Aceasta, în primul rând.

În al doilea rând, eu acord existenta celorlalte conştiinţe individuale pentru simplul motiv ca le cunosc şi ştiu (cu toate că am arătat ca nu prea ştiu, dar zic eu ca ştiu) ca existentele individuale sunt reale, pentru că sunt identice cu mine. Dar de unde ştiu eu ca masa nu va fi având şi ea un fel de conştiinţă a ei? De unde ştiu eu ca nu exista anumite operaţii în masa, sau în scaun, sau în pălărie, cari şi ele constituie, pentru pălăria respectiva, un univers al pălăriei? De unde ştiu ca nu exista un univers construit din punctul de vedere al pălăriei? Pentru ca, în definitiv, dacă admitem aceasta, trebuie să admitem numaidecât ca atunci exista şi pălăria pur şi simplu, pentru că nu este vorba ca pălăria sa gândească la fel cu mine,

pentru ca nici boşimanii din Africa nu gândesc la fel cu mine. Eu gândesc după legea cauzalităţii, boşimanul după legea participaţiei.

Vasăzică, nu felul gândirii este determinant pentru ca eu, conştientialist, să acord existenta conştiinţei, ci faptul gândirii, faptul existentei unei conştiinţe. Atunci, vedeţi că ne-am încurcat. Pentru ca, cine acorda existenta conştiinţei? Eu. Şi în virtutea cărui fapt? Ca eu sunt convins de existenta acelei conştiinţe, adică, în ultima analiza, tot eu sunt unitate de măsură. Eu împart brevetul de existenta: dumneata ai să exişti, dumneata nu, dumneata, conştiinţa, ai existenta, dumneata, bucata de hârtie, n-ai!

Vasăzică, în ultima analiza, acest conştientialism, care părea că este o ieşire din absurd a solipsismului, este mai rău decât solipsismul, pentru ca nici măcar nu este consecvent cu el însuşi şi iarăşi, în ultima analiza, conştientialismul trebuie să se reducă tot la solipsism.

6. Dar atunci intervine o alta obiecţie, care da naştere unei alte poziţii. Zice aceasta obiecţie: noi nu spunem, propriu-zis, ca nu exista obiecte în afară de noi, ca nu exista transcendenta, dar noi spunem ca toată aceasta transcendenta, toată aceasta lume a obiectelor din afară de noi nu exista decât ca posibilitate pentru percepţiile noastre. Cu alte cuvinte, este aci un obiect în faţa mea, care are o existenta întru atât întrucât îmi da mie posibilitatea de a avea o percepţie. Dacă, prin urmare, un obiect nu-mi da posibilitatea de a avea o percepţie, obiectul nu exista pur şi simplu. Aceasta este teza idealista, în ultima analiza.

Să ne înţelegem. Idealiştii fac şi ei ştiinţa, ca toată lumea cealaltă. Cum spune ştiinţa? Ştiinţa spune că exista, de pildă, anumite particule de materie, cari sunt atomii. Să presupunem ca aci s-a oprit ştiinţa, la teoria atomilor. Dar ştiinţa spune: aceşti atomi sunt atât de mici, încât nu se pot vedea niciodată, cu niciun aparat. Ce mai spune ştiinţa? Astronomul Le Verrier a spus la un moment dat:

exista o planetă pe care nu o vedeţi dumneavoastră până acum, [dar] pe care probabil că o să o vedeţi, şi pe care eu o numesc Neptun. A afirmat ştiinţa că exista o planetă, pe care n-a văzut-o însă nimeni până atunci. Cum se împacă ştiinţă cu soluţia idealista? În definitiv, planeta Neptun fusese incapabila de a ne da o percepţie, şi totuşi ştiinţa a spus că exista această planetă. Vasăzică, exista pentru ştiinţă şi altceva decât numai ceea ce ne dau noua percepţiunile.

Dar o să ziceţi: aceasta nu ne-a dat până acum, dar poate să ne dea. Dar ce este atomul? Aşa a afirmat ştiinţa, ca atomul nu se poate vedea, nu se poate contura. Eu stabilesc greutatea atomică, dar nu o stabilesc de maniera directa, nu o stabilesc prin percepţii, ci prin calcul.

Vasăzică, ştiinţa a afirmat la un moment dat că exista anumite realităţi cari sunt incapabile de a ne da noua percepţia. De ce? Din pricina defectuozităţii organismului nostru, a conştiinţei noastre, dar hotărât, nu pot să ne dea percepţii.

Atunci? Pentru ca, vedeţi, soluţia idealista identifica percepţia cu existenta, adică existenta cu percepţia într-un sens, existenta cu percepţia actuala; în alt sens, existenta cu percepţia posibila; esse est percipi, după cum s-a spus.

Sunt, prin urmare, două posibilităţi de interpretare. Şi atunci, unii spun: nu exista decât ceea ce cunosc eu. La care eu răspund: America a existat chiar înainte să o cunoaştem noi.

Alţii spun: nu exista decât ceea ce as putea să cunosc, ceea ce exista în posibilităţile mele de cunoaştere. La care se poate răspunde: atunci, ce cunoşti dumneata? Ceea ce este, pentru ca, dacă n-ar fi, n-ar putea să-ţi dea posibilitate de cunoaştere. Cu aceste argumente de bun-simţ, cari nu sunt, propriu-zis, argumente, ci fapte, constatări, şi teza idealista, care a făcut atâta zgomot, care a speriat atâta lume şi a îngrozit pe toţi studenţii care trebuie să dea examene se afla răsturnată.

Vedeţi, în filosofie, lucrurile stau aşa: să nu te

îngrozeşti de filosofie, căci, dacă te-ai îngrozit, eşti pierdut [şi] atunci fac filosofii din dumneata ce vor ei. Iar dacă nu te îngrozeşti de filosofie, atunci faci dumneata din filosofi ce vrei!

Soluţiile solipsista, conştientialista şi idealista ocupa în istoria filosofiei munca de câteva mii de ani şi biblioteci de câteva mii de tone; dar, strânsa problema de aproape, ea se reduce la aceste date elementare pe care vi le-am expus eu.

7. Concluzie. Îndată ce teoria care spune ca nu exista nimic [decât] în funcţie de conştiinţa mea nu este valabila, atunci trebuie să fie valabila cealaltă teorie, că exista ceva în afară de conştiinţa mea, şi [aceasta] existenta nu este condiţionată de conştiinţă.

În prelegerea viitoare vom vedea ceea ce ne rămâne să vedem, adică posibilităţile noastre de a cunoaşte aceasta existenta şi limitele până la care se întind aceste posibilităţi.

XVI. POSIBILITĂŢILE CUNOAŞTERII ŞTIINŢIFICE A LUMII EXTERNE

29 mai 1926

1. Percepţia şi lumea externa
2. Raportul de cauzalitate dintre ele
3. Multiplicitatea obiectelor lumii externe
4. Temporalitatea obiectelor lumii externe
5. Excurs: obiecte materiale şi obiecte formale
6. Spaţialitatea. Fundarea ei în realitate
7. Problema metageometriei
8. Caracterul relativ al cunoaşterii ştiinţifice
9. Limitele cunoaşterii ştiinţifice
10. Încheiere

1. Datele pe care vi le voi înfăţişa în prelegerea

aceasta ar trebui să formeze ele singure obiectul unui curs, pentru ca, de bună seamă, este vorba de cea mai importantă dintre toate problemele de teoria cunoaşterii.

După cum însă aţi văzut, eu, propriu-zis, nu am făcut un curs de teoria cunoştinţei, ci am stabilit mai ales elementele structurale cunoştinţei ştiinţifice ca atare. În legătură cu aceste instrumente speciale de cunoaştere, cari constituie ştiinţa, am cercetat noi [aşadar] toate problemele noastre.

Prin urmare, deşi râvna poate, râvna dumneavoastră filosoficeasca ar fi dorit o stăruinţă mai îndelungata asupra problemelor ce au să urmeze acum, totuşi, din punct de vedere al necesitaţii unui curs, puţinele lucruri pe care am să vi le spun nu sunt insuficiente ca să încheie un ciclu de cestiuni.

Este vorba ca, după ce am stabilit că exista o lume din afară şi ca ştiinţă este îndreptăţită să postuleze existenta unei lumi exterioare, este vorba să vedem cum putem cunoaşte, în ce măsură putem cunoaşte noi aceasta lume şi în ce măsură cunoaşte ştiinţa aceasta lume externa, precum şi cari sunt limitele până la care cercetarea ştiinţifică poate să pătrundă în realitate. Aceasta este ultima problema, cu care închei consideraţiunile expuse în acest an.

Dumneavoastră aţi văzut ca, în definitiv, ceea ce cunoaştem noi din lumea externa ne este dat numai în forma de percepţiune. Evident, percepţiunea aceasta, conţinutul acesta de cunoştinţe noi l-am stabilit ca efect al unei existente reale în afară de noi. Prin urmare, între percepţiune şi lumea reala exista o legătură cauzală.

Dar, evident, percepţiunea [ca] efect al lumii reale nu înseamnă deloc identitate cu lumea reala. Dacă am putea să stabilim ca întotdeauna între efect şi cauza exista identitate – noi am arătat care este, din acest punct de vedere, raportul între efect şi cauza –, atunci, evident, problema nici nu s-ar mai pune, căci ea s-ar fi rezolvat prin însăşi punerea ei. În cazul acesta, cunoştinţa ar fi identica cu cauza ei, cu realitatea şi, evident, „noi cunoaştem

realitatea” ar însemna ca noi cunoaştem realitatea aşa cum este ea.

Vă aduceţi aminte însă ca noi am stabilit acum vreo trei-patru lecţii, pentru lumea fizica, cum că nu se poate stabili o identitate între efect şi cauza nici în lumea aceasta a cunoaşterii. Prin urmare, dacă am cunoştinţă ca efect nu înseamnă ca eu cunosc prin aceasta şi cauza însăşi, nu înseamnă deci ca cunoştinţa mea se mulează de-a dreptul pe realitate, se răsfrânge în chip credincios sau ca răsfrânge în chip credincios lumea externa – cauza acestei cunoştinţe a percepţiunii mele, în ultima analiza.

Totuşi, aceasta concluziune nu afirma ca cunoştinţa noastră nu este, propriu-zis, mulata pe realitate, ci afirma pur şi simplu, principial, că nu se poate deduce din principiul cauzalităţii cunoştinţa adecvată.

Vasăzică, avem deocamdată doi termeni în prezenta: percepţiunea şi lumea externa.

2. Exista vreun raport între aceşti doi termeni, între aceste două elemente? Un raport, l-am văzut: este raportul acesta de cauzalitate. Noi admitem că exista lume externa, între altele, şi pentru ca aceasta lume externa ne este data într-o formă a noastră proprie, care forma, percepţiunea, este numai efect al unei realităţi. Aceasta înseamnă ca ceea ce în cunoştinţă ne este dat ca principiu al cauzalităţii, acest principiu din cunoştinţa noastră nu este, propriu-zis, numai un termen, un principiu al cunoştinţei noastre, ci este o realitate.

Când Kant a stabilit acea renumita tabela a categoriilor, cu 12 categorii – cari sunt 12, pentru că aşa i-a plăcut lui Kant, dar care puteau să fie şi 7 sau 14, fără nicio dificultate –, a zis: categoriile, între care intra şi cauzalitatea, sunt forme ale sufletului nostru.

Cauzalitatea nu exista, propriu-zis, în natură. Tot Kant a spus: exista un noumen şi exista un fenomen; [exista] un lucru în sine, o realitate externa [şi] o răsfrângere a acestei realităţi externe în conştiinţă. Căci acesta este fenomenul; conţinutul este cunoştinţa propriu-

zisă, hipostaziat, abstractizat, logic considerat, cu alte cuvinte.

Dar, între acestea două, exista, fără îndoială, o legătură. Care este legătura? Este o legătură cauzală. El însuşi spune ca noi cunoaştem lumea externa numai prin fenomene. Prin urmare, lumea externa este pricina, este cauza fenomenelor.

Deci, cauzalitatea nu este o categorie pur şi simplu a intelectului nostru, ci este ceva care condiţionează orice conţinut de conştiinţă, orice funcţie apriori. Înainte de orice funcţie a cunoştinţei, trebuie să existe aceasta cauzalitate, nu în conştiinţă, ci în realitate, în realitatea ontologica. Prin urmare, trebuie să existe acest proces de cauzalitate, pentru ca, dacă nu ar exista cauzalitatea, nu ar exista legătura dintre noumen şi fenomen. Or, Kant, după cum ştiţi, postulează hotărât existenta noumenului şi constata, pe de altă parte, existenta fenomenului, ca răsfrângere a lucrului în sine, a lumii în general.

Vasăzică, trebuie să spargem aceasta afirmaţie kantiana care pune cauzalitatea ca lucrând în cadrul conştiinţei.

Lumea ca atare prezintă deci acest proces, pe care noi îl numim de cauzalitate. Ceea ce se întâmpla în procesul din natura, sub aceasta forma generală a cauzalităţii, este o alta cestiune. Dar forma aceasta a cauzalităţii, procesul de cauzare, de creare sau de condiţionare, acesta trebuie să fie postulat, exista în lumea reală. Acesta este, prin urmare, un lucru precis, pe care-l ştim în legătură cu lumea reala.

3. Dar mai este încă ceva: în definitiv, în lumea reală se întâmpla o mulţime de lucruri, sunt o mulţime de întâmplări. Aceste întâmplări sunt oarecum sub domnia principiului cauzalităţii.

Noi am admis ca principiul cauzalităţii exista şi ca fenomenul, procesul acesta al cauzalităţii, al condiţionării existentei este un proces real în formele de cunoaştere. Dacă exista realmente aceasta cauzaţie, atunci trebuie să

existe realmente discrepanta între diferitele momente ale acestei lumi externe. Aceasta înseamnă multiplicitate de obiecte.

Vasăzică, un al doilea element al acestei lumi externe este multiplicitatea obiectelor; adică, între obiecte ce exista realmente în această lume, în aceasta realitate externa, trebuie să admitem că sunt asemănări, dar că sunt şi deosebiri. Desigur, dacă nu ar fi deosebiri, nu ar fi nici multiplicitate şi dacă nu ar fi multiplicitate, nu ar fi [nici] cauzalitate. Cauzalitatea însă am arătat că exista. Deci, a doua nota a lumii externe: multiplicitatea.

4. Mai este însă încă o nota: procesul acesta de cauzaţie presupune o succesiune de evenimente, o legătură între ele, dar nu o legătură de constanta – şi asupra lucrului acesta am stăruit. Deosebirea, prin urmare, [pe] care o stabilim între diferitele obiecte cari exista realiter, în lumea externa, deosebirea aceasta nu ştim cum este, ştim însă o nota a ei; nota este că trebuie să fie, între altele, şi o deosebire în prezenta; ca, adică, evenimentele din lumea externa pe care noi nu le cunoaştem încă – o să vedem întrucât le cunoaştem şi întrucât puteam să le cunoaştem – îşi au locul în timp. Deci, temporalitatea este, cum as zice, încă [o nota] definitorie a lumii externe.

Prin urmare, întâlnim până acum trei note: cauzalitatea, multiplicitatea, temporalitatea.

5. Vasăzică, noi putem să afirmam că exista timp în chip real – durata, dacă voiţi – şi putem să mai afirmam că exista număr în chip real.

De îndată ce exista deosebire între lucruri, prin aceasta însăşi exista numărul, pentru ca numărul – oricare ar fi teoria de formaţiune a lui (cardinal, ordinal) – nu presupune decât o singură condiţiune absolut necesara: multiplicitatea, discrepanta. În momentul în care am multiplicitate, discrepanta, pot să am şi număr. Cu număr, cu cauzalitate şi cu temporalitate putem să constituim

ştiinţă. Nu toată ştiinţa, evident, dar putem să constituim cauzalitatea, fără nicio afirmaţie şi fără nicio prejudecare metafizica asupra sensului cauzalităţii. Cu cauzalitate, număr şi timp putem să construim cea mai generală dintre ştiinţe, şi anume matematica. Aceasta, după cum am mai spus şi cu alta ocaziune, nu este, propriu-zis, o ştiinţă, ci este o schemă a cercetărilor ştiinţifice, este un principiu pentru toată cercetarea ştiinţelor în general. Matematica nu este o ştiinţă materiala. Ea nu are obiecte materiale cu care lucrează, ci numai obiecte formale, căci cauzalitatea, timpul şi numărul nu sunt obiecte materiale, ci numai formale. Prin urmare, cu aceste trei elemente putem să construim ştiinţă.

6. Dar, o să spuneţi: bine, dar ştiinţa are un univers al ei; de pildă, ştiinţele fizico-matematice au şi ele o lume externa în care se mişca. Aceasta lume externa mai conţine încă un element, anume spaţiul. Ce facem cu spaţiul?

Spaţiul nu este un element fundamental, nu este un element pe care noi putem să-l asignam lumii externe în esenţa ei? Gândiţi-vă ca, dacă eu am senzaţiunea de roşu, nu este deloc exact ca procesul care se întâmpla în lumea externa, ca să-mi dea mie senzaţiunea de roşu, este de acelaşi fel ca şi procesul care se întâmpla în ochiul meu sau [în conştiinţa mea, care ajunge la senzaţiunea de roşu. Adică, nu exista identitate între o percepţiune, să-i zicem senzaţiune, şi cealaltă percepţiune, întâmplarea din lumea externa. Este ceea ce Helmholtz numeşte senzaţiunea ca semn. Senzaţiunea este, zice el, un semn al procesului din lumea din afară.

Gândiţi-vă, pe de altă parte, ca toate întâmplările din lumea din afară, [aşa] cum le cunoaştem noi, au acest caracter de spaţialitate. De pildă, senzaţiunea auditivă, cele vizuală, tactila etc., toate au acest caracter, un caracter spaţial, sau, în sfârşit, plasează obiectele în spaţiu în general.

Dar gândiţi-vă, de pildă, ca faptele de conştiinţă nu

au spaţialitate. Ele se întâmpla, propriu-zis, în mine, care ocup un loc în spaţiu cu corpul meu. Dar faptele de conştiinţa în sine, ca atare, nu au dimensiune, spaţialitate, nu sunt în niciun fel spaţiale.

Prin urmare, constat ca spaţialitatea nu este o calitate pe care noi o asignam tuturor întâmplărilor, proceselor cari determina conţinutul de conştiinţa în noi. Şi atunci, nu este deloc necesar să spunem ca spaţialitatea este o calitate a lumii externe, ci putem foarte bine să spunem – de îndată ce nu avem niciun motiv care să ne oblige la aceasta afirmaţie – ca spaţialitatea este, prin analogie cu teoria de adineauri a lui Helmholtz, un semn pentru anumite raporturi dintre lucrurile cari exista obiectiv în lumea reală, în lumea externa. Adică, ceea ce ni se da noua, propriu-zis, în spaţiu este fundat în realitate, dar nu este deloc dovedit ca fundarea aceasta este tocmai spaţialitatea.

Distincţiunea care fundează numărul trebuie să fie aceeaşi, în lumea externa, ca şi în conştiinţa noastră. Cauzalitatea trebuie să fie aceeaşi, în lumea externa ca şi în conştiinţa noastră; temporalitatea, la fel. Spaţialitatea însă nu trebuie să fie aceeaşi. Nu exista obligaţiune pentru noi, raţionamentul nostru nu are să se supună nici unei constrângeri ca să admită aceasta afirmaţie.

Prin urmare, exista spaţiu ştiinţific, dar acest spaţiu ştiinţific este, cum spune Leibniz, un aşa-numit phenomenon bene fundatus, un fenomen bine îndreptăţit, pe drept fundat, dar nu un fenomen pe care noi îl cunoaştem de-a dreptul, aşa cum este el. Cu alte cuvinte, spaţiul nu mai este, cum spunea Kant, forma a sensibilităţii noastre; nu este forma absoluta, pentru ca, dacă ar fi, în înţelesul absolut, forma a sensibilităţii noastre, [l]-am trece, prin operaţiunea pe care am făcut-o adineauri, asupra lumii externe. Dar nu avem niciun motiv să-l trecem asupra lumii externe, să trecem spaţialitatea asupra lumii externe. Ea este ceva care rămâne în ştiinţă, de care ştiinţa se slujeşte, dar care nu este de-a dreptul realitate, ci numai fundata în realitate; adică, felul cum grupam noi

senzaţiunile în spaţiu, felul în care luam noi cunoştinţă de aşa-numita coexistenta, felul acesta este un fel nu direct, ci indirect.

În adevăr, noi avem semne anume pentru ceea ce se întâmpla în realitate, dar nu avem realitatea însăşi.

7. Cel mai bun exemplu pentru lămurirea acestei chestiuni este aşa-numita problema a metageometriei. Ştiţi în genere cam ce înseamnă aceasta. Noi am învăţat cu toţii geometria aşa-numita a lui Euclid – geometrie foarte simpla, care determina toată existenta din spaţiu cu ajutorul a trei dimensiuni.

Experienţa noastră sensibila este, prin urmare, captata ştiinţificeşte cu ajutorul acestui formular de măsuri în trei dimensiuni, care se numeşte geometrie euclidiana.

Ştiţi însă ca, de la o bucată de vreme, s-a mai ivit alta teorie, s-au ivit alţi autori, cari au zis [ca], în definitiv, postulatul lui Euclid nu este o realitate, ci, hai să zicem, o construcţiune, o convenţiune de construcţiune, mai bine. Eu construiesc toată existenta spaţială, adică îmi plasez impresiunile mele aşa şi aşa, după o metodă a mea proprie, care consta în determinarea prin trei dimensiuni.

Dacă admit aceasta determinare prin trei dimensiuni, atunci, prin aceasta determinare a mea, sau, mai bine, din această operaţiune decurg o mulţime de proprietăţi: de pildă, spaţiul este infinit şi nemărginit – o să vedeţi că sunt deosebiri între infinit şi nemărginit sau, suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte etc. Dar se poate spune: toată geometria aceasta se sprijină pe afirmaţiunea ca printr-un punct exterior unei drepte nu se poate duce, la acea dreapta, decât o singură paralela. Se poate duce numai una, adică una şi numai una singură. Consecinţa acestui fapt este ca între două puncte nu se poate duce decât o singură linie dreaptă.

Zice însă un geometru pe care-l cheamă Riemann: dacă aş admite ca prin două puncte se pot duce mai multe linii drepte, şi anume, o infinitate de linii drepte? Pot să o

fac? Da! De ce nu? Închipuiţi-vă că aveţi două puncte. Care este condiţiunea ca prin aceste două puncte să pot duce o infinitate de linii drepte, cari, toate, să fie diferite? Foarte simplu; aceasta înseamnă următorul lucru: ce înseamnă, propriu-zis, o linie dreaptă? Înseamnă secţiunea a doua planuri. Închipuiţi-vă că am un plan şi o sferă. Această sferă are doi poli. Prin aceşti doi poli, pot să trec o infinitate de planuri. Axa sferei acesteia va fi una singură, dar secţiunile planurilor cu sfera vor fi infinite; sau, numărul intersecţiunilor planelor cu sfera va fi infinit de mare. Dar toate intersecţiunile acestea, în ipoteza mea, ar putea să reprezinte ce? Linii drepte, în ipoteza în care sfera este plana.

Dar veţi spune: bine, dar sfera este plana? Da, pentru noi, zice el, cari trăim într-o anumită experienţa şi avem anumite posibilităţi de mişcare, evident ca sfera este sfera şi planul, plan. Dar gândiţi-vă ca pe sfera aceasta se mişca un om, o fiinţă oarecare, care nu are decât două dimensiuni: lungime şi lăţime. El nu se poate mişca decât pe sfera, nu cunoaşte dimensiunea cealaltă, adâncimea. Pentru acest om, pentru aceasta fiinţă, sfera aceasta va fi plana, nu va fi sferica, cum este pentru noi. În cazul acesta, exista posibilitatea de a trece prin două puncte o mulţime de drepte, pentru ca intersecţiunile acestea sunt drepte.

Dar ce mai urmează de aci? Mai urmează o mulţime de lucruri; de exemplu, ca spaţiul lui va fi infinit, dar nu va fi nemărginit. Cu alte cuvinte, dacă ar pleca de la un punct A pe sfera şi ar merge drept înainte, ar putea să meargă fără să se oprească niciodată. Căci aceasta înseamnă să se mişte la infinit: să meargă înainte, fără să se oprească. Prin urmare, el s-ar mişca drept înainte fără să se oprească, spaţiul lui ar fi infinit. Dar, pe de altă parte, spaţiul lui ar fi mărginit; şi anume, ar fi mărginit la planul pe care se mişca. El se mişca drept înainte şi totuşi sta pe loc, într-un anumit fel.

Vasăzică, în geometria euclidiana, avem: prin două puncte nu se poate duce decât o linie dreaptă; dincoace,

[la Riemann]: prin două puncte se pot duce o infinitate de linii drepte. În geometria euclidiana avem: spaţiul este infinit şi nemărginit; în geometria cealaltă: spaţiul este infinit, dar este mărginit.

Triunghiul, în geometria euclidiana, avea suma unghiurilor lui egală cu două unghiuri drepte, cu 180°; în spaţiul acesta nemannian, suma unghiurilor interioare ale triunghiului ar fi mai mare decât 180° etc.

O să ziceţi: este o ipoteză! Evident! Este una. Pe urma, este cealaltă. Aci, era ca printr-un punct exterior unei drepte nu se poate duce la acea dreapta nicio paralela, pentru ca, propriu-zis, nici nu exista punctul exterior dreptei. În ipoteza cealaltă, printr-un punct exterior unei drepte se pot duce la acea dreapta o infinitate de paralele. Şi, de unde spaţiul nostru are trei dimensiuni, al lui Riemann două, al lui Lobacevski are o infinitate de dimensiuni.

Dar, vedeţi dumneavoastră, unei teoreme din spaţiul, din geometria lui Euclid, i se poate stabili una corespondenta în spaţiul bidimensional şi putem să-i stabilim una corespondenta şi în spaţiul n-dimensional.

Dar, ceea ce este mai interesant, noi putem să măsurăm universul şi cu geometria euclidiana, şi cu cele neeuclidiene. Cum? Putem să facem calcule matematice într-o geometrie neeuclidiana cari să fie perfect adaptabile la spaţiul nostru real. Un exemplu l-aţi avut acum, în ultimii ani, când a apărut aşa-numita teorie a relativităţii. Aceasta nu lucrează cu geometria euclidiana, ci cu alte geometrii, cu geometria n-dimensionala, şi se aplică.

Dar, o să spuneţi: ce înseamnă: se aplică? Dumneavoastră ştiţi, din teoria aceasta a relativităţii, ca la măsurătorile mici, la numerele mici, deosebirea dintre geometria euclidiana şi cea neeuclidiana este foarte mica şi, cu cât numerele sunt mai mari, cu atât este mai mare deosebirea.

Ca să înţelegeţi mai bine, presupuneţi că aveţi de-a face cu o linie curba şi ca pe linia aceasta luaţi o distanta foarte redusa şi una mai mare. Distanta foarte redusa se

poate confunda cu o linie dreaptă şi cu cât vom micşora mai mult aceasta distanta, cu atât identitatea cu o linie dreaptă este mai îndreptăţită.

Dumneavoastră ştiţi, de altfel, ce înseamnă o trecere la limita; ştiţi ca lungimea unei linii curbe, a unei elipse, să zicem, este data de o serie matematica; elipsa este considerată ca provenind dintr-o trecere la limita a unui poligon frânt. Dacă multiplicam mereu laturile şi urmam operaţiunea la infinit, în loc de poligonul frânt o să avem linia curba regulata. Prin urmare, dacă distanta pe care o iau pe linia curba este suficient de mica, ea se poate confunda cu linia dreapta. Asupra ei pot foarte bine să aplic geometria euclidiana. Dacă iau o distanta mai mare pe conica mea, atunci nu mai este o linie dreaptă, ci este o curba propriu-zisă. Asupra ei aplic o alta geometrie, care se bazează pe alt postulat.

Dar, o să ziceţi: Einstein ce a făcut? A descoperit că exista o deosebire între calculul newtonian şi calculul einsteinian la ieşirea din penumbra a stelei cutare, [în timpul] eclipsei de soare. De unde deosebire? Din bazele calculului. Foarte bine, este exact! Dar, o să spuneţi: atunci este simplu; dacă pentru distantele mici întrebuinţam geometria euclidiana, pentru distantele mari ar rezulta de aci că ar trebui să întrebuinţăm alta, neeuclidiana. Aceasta ar însemna, propriu-zis, ca spaţiul este neeuclidian şi ca geometria euclidiana reprezintă numai o măsură aproximativa, un instrument aproximativ al spaţiului.

Aşa să fie? Noi nu avem posibilitatea aceasta de măsurătoare, posibilitatea de a ne convinge, pentru ca, îndeosebi când este vorba sa trecem la măsurătorile practice – am vorbit şi rândul trecut de aceasta cestiune –, plutim în pur arbitrar, pentru ca nu putem să spunem niciodată ca o măsură a noastră este exactă.

Dacă, prin urmare, nu avem dreptul, experimental, să verificam niciuna din ipotezele acestea pe care le facem asupra structurii universului, a structurii spaţiale a universului, atunci spunem pur şi simplu că exista mai multe posibilităţi de determinare a spaţiului. Aceste

posibilităţi de determinare a spaţiului sunt, în anumite limite, echivalente; adică, dacă le păstrăm la distante mici, ori calculezi cu o măsură, ori cu alta, în geometria euclidiana sau [în cea] neeuclidiana, rezultatul este acelaşi.

Vasăzică, dacă la distante mici măsurătorile sau determinările spaţiului sunt echivalente, pentru măsurătorile mai mari, aceasta măsurătoare sau determinare spaţială nu mai este echivalenta, dar nu putem să afirmam nimic asupra valabilităţii mai accentuate a unui sistem de măsurătoare sau a celuilalt.

8. Ce urmează de aci? Urmează ca, în ştiinţă, cunoştinţa pe care o avem nu este o cunoştinţă adecvata, ci este o cunoştinţă relativa, condiţionată de criteriile noastre de reducere. Ştiinţă face operaţiune de reducere a realităţii şi o face cu ajutorul unor anumite criterii. Aceste criterii nu sunt, propriu-zis, fundate în realitatea însăşi.

Însă – şi aci vine fenomenul care fundează valabilitatea ştiinţei – criteriile de reducţiune nu sunt inerente, nu sunt adecvate, nu sunt ale realităţii înseşi. Dar întâmplările pe care noi le-am redus cu aceste criterii sunt fundate în realitate, răspund tuturor conţinuturilor noastre de conştiinţă, prin care noi codificam şi sistematizam în ştiinţa aşa-numitele fenomene reale. Dacă, de pildă, constat ştiinţificeşte ca în ziua de atâta mai, la ora cutare, se înserează şi în ianuarie a apus soarele la alta ora, atunci ştiu ca la anul, în 1927, în aceeaşi zi, soarele va apune la aceeaşi oră în luna corespunzătoare.

Eu nu ştiu, propriu-zis, ce se întâmpla în univers, ce este fenomenul acela, [pe] care îl numesc apus de soare; dar ştiu că se întâmpla ceva în univers care condiţionează cunoştinţa pe care eu o numesc apusul soarelui. Aceasta este fundata în realitate.

Dar atunci, ştiinţa nu este cunoştinţa însăşi a realităţii.

Prin urmare, exista [posibilitatea] de a reduce, filosofic, importanta ştiinţei; nu exista însă posibilitatea de

a nega valoarea ştiinţei ca atare. Aceasta, pentru ca, propriu-zis, adevărurile ştiinţifice sunt în adevăr adevăruri, au caracterul acesta de permanenta fundamentala.

9. Dar, o să spuneţi: cum, permanenta fundamentala? Pentru ca adevărul ştiinţific se schimba! Da, este exact, însă cu o mică deosebire, pe care vă rog să o reţineţi. Orice adevăr nou în ştiinţa nu răstoarnă un adevăr vechi, ci îl înglobează. Adevărul vechi interpretează perfect un aspect particular al realităţii externe, un adevăr nou nu înlătură adevărul vechi, ci îl închide într-însul. Întotdeauna adevărurile noi sunt mai generale decât cele vechi. Presupuneţi că aţi fi urcaţi pe acoperişul Universităţii şi aţi vedea de acolo, din orizont, cât se poate vedea. Dacă afară ploua, evident că veţi spune: ploua! Dacă însă ma urc într-un aeroplan şi am un orizont mult mai depărtat şi vad ca mai departe nu ploua, atunci zic: numai la Bucureşti ploua. În cazul acesta, adevărul acesta nou înglobează pe cel dintâi. Nu ploua peste tot, dar ploua la Bucureşti.

Cunoştinţele ştiinţifice sunt adevărate, sunt adevăruri, ele însă sunt pasibile de evoluţiune, nu însă de răsturnare, ci de lărgire, de înglobare, de integrare. Şi atunci, acestea pun cestiunea limitelor cunoştinţei ştiinţifice.

În definitiv, noi cunoaştem din realitate ceva precis; nu ceea ce este în realitate, dar semnele pe care le avem asupra realităţii au în ele ceva precis. Dar nu putem să spunem niciodată ca cunoaştem tot şi ca realitatea ne este afectata cu tot ce are ea. Nu putem să o spunem, mai întâi, pentru ca tot ceea ce exista în realitate ne este perceptibil, este percepţiune pentru noi. De pildă, ca să iau un exemplu la-ndemână tuturor, universul auditiv, acustic nu este acelaşi pentru toată lumea. Muzica noastră lucrează cu semitonuri, dar muzica arabă lucrează cu sferturi de tonuri. Prin urmare, la arabi exista perceptibilitate pentru sferturi de ton. Aţi auzit poate că exista un muzician, Busoni, care a făcut chiar un clavir pentru muzica cu sferturi de ton, care nu era perceptibila urechii noastre în

succesiunea sunetelor, ci în complexul lor; adică, o bucată muzicala armonizata, aceeaşi bucata armonizata pe diatonismul obicinuit şi pe urma pe acela cu sferturi de ton da cu totul alta impresiune.

Mai departe: exista, propriu-zis, fenomene de magnetism cari nu sunt pentru noi direct perceptibile. Noi nu avem simţul magnetic, simţul electric etc., dar luam cunoştinţă de ele indirect, le constatam în fenomenele de magnetism perceptibile la cunoştinţa noastră mediata sau imediata. Noi nu luam direct contact cu fenomenul de magnetism, ci prin cunoaştere. Vedem că se atrag, în anumite condiţiuni, anumite corpuri şi zicem: iată că este magnetism!

Aceasta înseamnă pur şi simplu ca, în fiecare moment, cunoştinţa pe care ştiinţa o are despre un lucru este limitata, dar cunoştinţa aceasta este totdeauna pasibila de lărgire, de extindere.

Pentru aceasta extensiune a cunoştinţei noastre nu exista limita. Nu exista limite teoretice, principial vorbind, căci nu ştiu dacă eu nu voi putea să descopăr mâine un aparat oarecare cu ajutorul căruia să-mi deschid aspecte cu totul noi ale universului.

Prin urmare, ca să rezum: exista o cunoştinţă ştiinţifică. Aceasta cunoştinţă ştiinţifică nu da realitatea însăşi, pentru ca, din realitate, noi nu cunoaştem decât număr, timp şi cauzalitate.

Tot ceea ce umple aceste forme, aceste calităţi fundamentale ale realităţii sunt numai semne ale realităţii externe.

Prin urmare, ştiinţa ne da o cunoştinţă relativizata, o traducere a realităţii. Dar aceasta traducere a realităţii, totdeauna perfecta, fidela nu este o ficţiune, cum s-a spus, nicio convenţiune, cum s-a spus, ci este o imagine, o traducere a unei poziţiuni strict logice, din care nu se poate ieşi.

Adevărurile acestea, în cadrul acesta bine determinat al ştiinţei, sunt totdeauna pasibile de schimbări. Schimbările nu se fac însă prin negări, nu sunt negări sau

înlocuiri, ci [sunt] schimbări cari se fac întotdeauna în sensul înglobării, al integrării. Se poate face afirmaţiunea ca cunoştinţa noastră este limitata, dar, principial, nu se poate spune niciodată că exista o limita pentru cercetările ştiinţifice şi pentru evoluţiunea adevărurilor ştiinţifice, deoarece cunoştinţa ştiinţifică nu este determinata numai de simţurile noastre, ci, din contra, noi cunoaştem ştiinţificeşte şi anumite fenomene cari sunt, pentru simţurile noastre, pentru constituţiunea noastră fiziologica, de-a dreptul imperceptibile.

10. Iată, prin urmare, ce cred că trebuie să ştim, ca elemente, despre problema ştiinţifică.

Cu aceasta ocaziune, vreau să-mi exprim satisfacţia că am ajuns să vă arăt şi dumneavoastră ca eu nu sunt în niciun fel negatorul ştiinţei.

Am auzit vorbindu-se prin târg cum că ar fi „unul” la facultate care zice ca ştiinţa nu face nici cinci parale! Cum eu [îl] socotesc drept mare dobitoc pe acela care poate să spună asemenea lucru şi cum eu despre mine am mai buna părere decât acesta, am ţinut să-mi descarc conştiinţa şi să fac o lecţie în care să arăt ca, în adevăr, exista o ştiinţă cu o valoare absoluta în felul ei şi ca eu sunt omul care respect în totul aceasta ştiinţă.